AUTHOR:

WIETRZYCHOWSKI,
BRONISLAUS

TITLE:

KANTS RELIGIONS-
PHILOSOPHIE UND...

PLACE:

BRESLAU

DATE:

[1918]

Master Negative #

92-80820-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

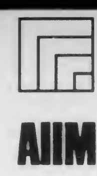
Wietrzychowski, Bronislaus, 1881-
Kants religionsphilosophie und der englische Deismus. Inaugural-dissertation ... vorgelegt von Bronislaus Wietrzychowski. ... Breslau, Fleischmann, [1918]
ix, 124 p. 22½ cm.

Thesis, Breslau, 1918.
Zusammenstellung der benutzten literatur, p. vii-ix.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35
REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-27-93
INITIALS mg
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

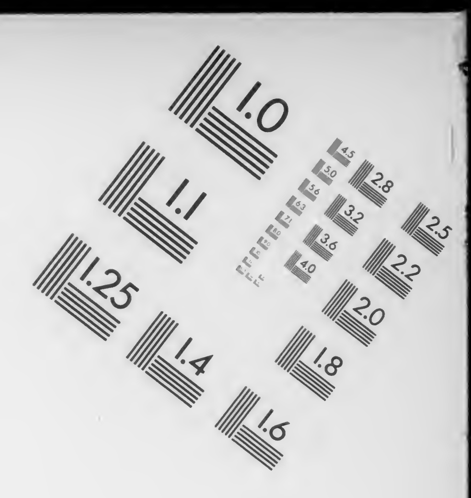


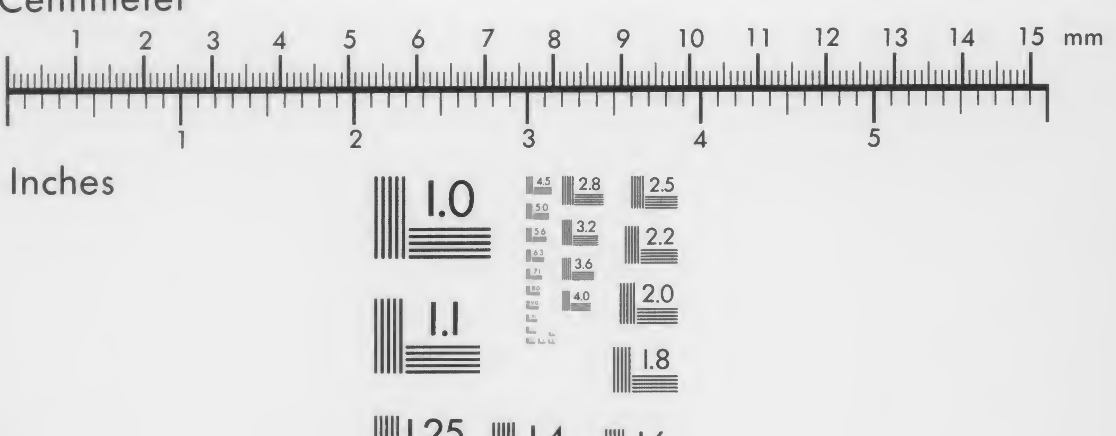
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.


SIGILLVM · COLLEGII · COLVMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

Kants Religionsphilosophie
und
der englische Deismus

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt

von

Bronislaus Wietrzychowski

Freitag, den 26. Juli 1918, mittags 1 Uhr
in der Aula Leopoldina

Vortrag:

Das Problem der Willensfreiheit innerhalb eines philosophischen Systems, speziell bei Kant

und

Promotion.

Druck von H. Fleischmann, Breslau, Reuschestr. 62.

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Referent: Geh.-Reg.-Rat Prof. Dr. Baumgartner.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. November 1917.

Meinem lieben Bruder

Ignaz Wietrzychowski

Pfarrer in Gorzno Westpr.

in Dankbarkeit

gewidmet

Inhalt.

Zusammenstellung der benutzten Literatur.

Die für diese Abhandlung in Betracht kommenden Schriften Kants sind nach den Ausgaben von Reclam zitiert worden.

Arnoldt, Emil: Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing in: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Königsberg 1894, und Altpr. Monatsschrift Bd. 26, Königsberg 1889.

Arnoldt, Gottfr.: Kirchen und Ketzer Historie, Frankfurt 1699.

Bacon, Roger: Opus maius ed. John Henry Bridges, Oxford 1897.

Bacon, Francis: Novum organon scientiarum, Ludg. Batav. 1650.

— De dignitate et augmentis scientiarum, Argent. 1654.

Dorner, J. A.: Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1839.

Engert, Jos.: Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus, Wien 1916, Theologische Studien der oestreichischen Leo-Gesellschaft 20—22*).

---

*) Von dieser Schrift habe ich erst Kenntnis nehmen können, nachdem meine bereits im Jahre 1915 einer hohen philosophischen Fakultät vorgelegte Dissertation — infolge Ableistung meiner Kriegsdienstpflicht leider erst im Jahre 1918 — dem Druck übergeben worden war. Gleichwohl habe ich mich mit regem Interesse dieser Schrift Engerts zugewandt, indem ich in derselben gewisse Beziehungen zu meiner Arbeit zu finden vermutete. Doch abgesehen von kurzen Hinweisen des Verfassers, namentlich im Schlussabschnitt seiner Schrift (S. 105—119), auf die Nachwirkungen deistischer Grundanschau-

Fellenberg, G. von: Ueber das Verhältnis von Offenbarungs- und Vernunftreligion bei Kant und Lessing, Erlangen 1884.
Güttler, Carl: Eduard Lord Herbert von Cherbury; Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie, München 1897.
Harnack, Adolf: Dogmengeschichte, 3. Bd. 4. Aufl. 1910.
Herbert v. Cherbury, Eduard Lord: De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, ohne Angabe des Druckortes 1656.
— De religione gentilium errorumque apud eos causis, Amsterdam 1700.
Hobbes, Thomas: Leviathan, London 1651; lateinische, wahrscheinlich von Hobbes selbst stammende Uebersetzung, Amsterdam 1668; deutsch: Leviathan, oder der kirchliche und bürgerliche Staat, Halle 1794—95 in 2 Bänden von einem ungenannten Uebersetzer.
Hume, David: Dialoge über die natürliche Religion, deutsch von Fr. Paulsen, Philosophische Bibliothek 1877.
Lechler, Viktor: Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841.
Leland, John: Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, aus dem Englischen übersetzt von Heinrich Gottl. Schmid (1. Teil) und von Joh. Heinrich Meyenberg (2. Teil), Hannover 1755.

---

ungen des Reimarus in Kants System, verfolgt meine Arbeit als besonderes Ziel den Nachweis des geschichtlichen Zusammenhanges der religionsphilosophischen Ansichten Kants mit dem speziell englischen Deismus. Engert tut gewissermassen dasselbe inbezug auf Reimarus, verweist aber nur kurz auf den entsprechenden geschichtlichen Zusammenhang mit dem englischen Deismus unter Berücksichtigung von Lechlers Geschichte desselben (siehe oben Lechler), betont dagegen hauptsächlich das Bedingtsein der Reimarus'schen Ansichten durch die Leibniz-Wolffsche Philosophie und kritisiert dieselben in sehr ausführlicher Weise.

Im Uebrigen fand ich in der Schrift Engerts meine Ausführungen vielfach bestätigt: nach Engerts Ansicht ist Reimarus „eine Stufe im zeitgeschichtlichen Fortgang der Aufklärungsepoche von Leibniz bis Kant", (S. VIII) „in seiner Religionsphilosophie ein wichtiger Vorläufer Kants" (S. 25).

Für das richtige Verständnis des Wesens des Deismus **bietet jedenfalls Engerts Schrift einen sehr wertvollen Beitrag.**

Locke, John: Reasonableness of Christianity (Vernünftigkeit des biblischen Christentums) 1695, übersetzt von Karl Winckler, mit einer Einleitung herausgegeben von L. Zscharnack, Giessen 1914. (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, 4. Quellenheft).
— An Essay concerning human understanding, London 1690: Versuch über den menschlichen Verstand, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann, Berlin 1872 u. 73.
Locke's John: Anleitung des menschlichen Verstandes zur Erkenntnis der Wahrheit nebst desselben Abhandlung von den Wunderwerken, aus dem Englischen übersetzt von George David Kypke, Königsberg 1755.
Petras, Otto: Der Begriff des Bösen in Kants Kritizismus und seine Bedeutung für die Theologie, Inaug.-Diss. Breslau 1913.
Ritter, Karl Bernhard: Ueber den Ursprung einer kritischen Religionsphilosophie in Kants „Kritik der reinen Vernunft". Inaug.-Diss. Erlangen 1913.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Graf von: Characteristics of Men, Manners, Opinious, Times 1714; deutsch: Charakteristiken, in 3 Bänden, Leipzig 1776—79, davon der zweite: Untersuchung über die Tugend, neuübersetzt von Paul Ziertmann (Philosophische Bibliothek Bd. 110, Leipzig).
Tindal, Matthews: Christianity as old as the Creation: or, the Gospel, a republication of the Religion of Nature, London 1731; ins Deutsche übersetzt von Joh. Lorenz Schmidt: Beweis, dass das Christentum so alt als die Welt sei, nebst Herrn Jakob Fosters Widerlegung desselben, Frankfurt und Leipzig 1741.
Toland, John: Christianity not mysterious, London 1696, ins Deutsche übersetzt (Christentum ohne Geheimnis) von W. Lunde, herausgegeben von L. Zscharnack in: Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, 3. Quellenheft, Giessen 1908.
Ueberweg-Baumgartner: Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, II, Berlin 1915.
Ueberweg-Frischeisen-Köhler: Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, III, Berlin 1914.
Walch, Joh. Georg: Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausser der evang.-lutherischen Kirche, Jena 1733.

Druckfehler-Verzeichnis.

S. 6 Zeile 16 von oben: statutarische statt statuarische
„ 20 „ 13 „ „ Einleitung „ Einleiitung
„ „ „ 6 „ unten: verbreitete „ vorbereitete
„ 30 „ 11 „ oben: indicatur „ indicatur
„ 31 „ 11 „ unten: communes „ communer
„ 32 „ 17 „ „ Doppelpunkt hinter acquiescatur
„ 33 „ 18 „ oben: ist umgekehrt zu lesen
„ „ „ 21 „ „ Leibniz statt Leibnitz
„ 36 „ 12 „ unten: irreligiosos statt irreligiosus
„ 40 „ 4 „ „ aeternae statt acternae
„ 48 „ 12 „ oben: im statt in
„ 78 „ 15 „ unten: das statt dass
„ 92 „ 3 „ „ nachzuweisen statt nachzuweise
„ 93 „ 11 „ „ völlig statt völlige
„ 117 „ 12 „ oben: zur statt zu
„ „ „ 18 „ „ Komma hinter zu

Vorrede.

In der Entwickelungsgeschichte des kulturellen Bewusstseins der Menschheit kann man mit Recht zwischen dogmatischen und kritischen Perioden unterscheiden, d. h. Zeiten, da ein bestimmtes Ganzes von Lösungen der wichtigsten Fragen der Menschheit Befriedigung gewährt, als unbefangener Glaube und unmittelbarer Zustand herrscht, und Zeiten, da das bis dahin Feste schwankend, das sonst Gewisse zweifelhaft erscheint und wo Befriedigung erst gesucht wird. Wie von der Wirklichkeitserkenntnis überhaupt, so gilt dies namentlich auch von den prinzipiellen Fragen des sittlichen und religiösen Bewusstseins.

Wendet man diese Betrachtungsweise auf den Zustand der Geisteswissenschaften — speziell des westlichen Europas — im 17. Jahrhundert an, so wird man diesen Zeitraum gerade in religiöser Hinsicht einen kritischen nennen dürfen. Und soweit jede Krisis ein doppeltes Stadium hat, ein negatives oder destruktives und ein positives oder produktives, so trug jene Zeit vorwiegend den Charakter des ersteren Stadiums, wobei freilich der Polemik die Apologetik an Schärfe und Gründlichkeit der Auffassung nicht nachstand. Die „deutsche Aufklärung“, die „französische Aufklärung und der Materialismus“, der „englische Deismus“ sind Namen, die jenes Zeitalter nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht charakterisieren.

Aber wie jede Gegenwart den Keim ihres Seins hinter sich hat in der Vergangenheit, so hat auch die religiöse Bewegung jener Zeit in den einzelnen Ländern nicht gleichzeitig und von einander unabhängig stattgefunden. So war es zunächst England, von wo aus die Bewegung sich fast gleichzeitig nach Frankreich und nach Deutschland fortpflanzte. Was die letzteren beiden Länder betrifft, so war es wiederum Frankreich, das einen allerdings schon anders gearteten Einfluss auf Deutschland ausübte. Es genügt, hierauf als auf eine geschichtlich feststehende Tatsache hingewiesen zu haben. Einer besonderen Untersuchung hingegen bedarf jedesmal die Frage, in welchem Zusammenhange die religiöse Probleme betreffenden Ansichten eines einzelnen der geistigen Führer jener Bewegung mit bereits vorhandenen ähnlichen oder gleichen Auffassungen der Vergangenheit stehen, ob und inwieweit sie durch letztere bestimmt oder angeregt worden sind.

Die Frage, welche die folgende Abhandlung zu lösen versucht, betrifft die Darstellung des Verhältnisses der Religionslehre Kants zu den zahlreichen literarischen Erzeugnissen jener religiös-kritischen Zeit, namentlich jener Richtung, die man als englischen Deismus bezeichnet hat.

Ohne damit der Originalität der kantischen Spekulation irgendwie zu nahe treten zu wollen, möge zur Rechtfertigung des Versuches daran erinnert werden, dass in der Geschichte niemand allein dasteht, unbeeinflusst von den mannigfaltigen Strömungen und geistigen Bewegungen der Zeit, am wenigsten der Philosoph. Und wenn irgend einer, so ist gerade Kant in ganz hervorragendem Maße der Mann, in dessen Philosophie fast alle Richtungen der Vergangenheit wie einfache Fäden in einen verschlungenen Knoten zusammenlaufen, der den Gipfelpunkt einer jahrhundertelangen Entwickelung bildet und eine neue Periode der

Philosophie eröffnet. Zu den einseitigen philosophischen Bestrebungen seiner Vorgänger steht er in irgendwelcher, teils verwandtschaftlicher teils gegnerischer Beziehung: zur rationalistischen Entwickelungsreihe der Deutschen, wie zur empiristischen der Engländer, zu Locke und zu Hume, zu den schottischen Philosophen, wie zu den englischen und französischen Moralisten, zur Leibniz-Wolffschen Philosophie, wie zum Materialismus der französischen und zum Eudämonismus der deutschen Aufklärungsperiode.

Bei fast allen diesen Richtungen war in bezug auf Ethik und Aesthetik der Gesichtspunkt des Nützlichen und des Zwecks in den Vordergrund gestellt worden. Als allgemeines Kriterium der Wahrheit galt der Nutzen; was den subjektiven Zwecken nicht dienlich erschien, wurde auf die Seite gestellt. Daher die vorherrschend teleologische Richtung der Naturbetrachtung und der eudämonistische und daher utilitaristische Charakter der Sittenlehre. Die Glückseligkeit des Individuums galt als höchstes Prinzip und oberster Zweck. Unter diesen Gesichtspunkt wurde auch die Religion gestellt, — auch die christliche Religion als Glückseligkeitslehre aufgefasst. Im Uebrigen hegte man gegen das Christentum nur gemässigten Respekt. Wo es eine dem Subjekt unangenehme Autorität in Anspruch nahm, lehnte man sich dagegen auf und war bestrebt, das positive Dogma soweit als möglich in der natürlichen Religion aufgehen zu lassen. Durch Kritik des Positiven und Ueberlieferten, sowie durch Rationalisierung des Uebernatürlichen suchte man die christlich-kirchliche Religionslehre teils philosophisch auszulegen, teils auf die Zusammenstimmung mit einem reinen Vernunftglauben einzuschränken.

Die radikalen Prämissen der Philosophie Kants verleihen allerdings seinem System einen ganz eigentümlichen Charakter. Sie erfordern gleichsam eine Revolution der philosophischen Denkart, ähnlich jener,

welche die Leistung des Kopernikus auf dem Gebiete der Naturwissenschaft hervorrief. Gleichwohl zeigen die in Kants Hauptwerken erörterten, generell-religiösen Probleme, insbesondere aber seine auf die christliche Religion bezug nehmende Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793) einen so vorwiegend rationalen Charakter, dass der Gedanke einer vergleichenden Betrachtung dieses Zweiges seiner Philosophie mit der vorhin erwähnten Richtung, die, im Gegensatz zur Offenbarungsreligion, die Religion auf die menschliche Vernunft allein zu gründen suchte und daher auch als Rationalismus bezeichnet worden ist, nahe liegt.

Für den Gang der hierauf gerichteten folgenden Untersuchung sei bemerkt, dass ein Hervorheben aller Einzelheiten sowohl von Kants, als auch von der ihm gegenüberzustellenden Seite ihrer Mannigfaltigkeit wegen sich im Rahmen dieser Abhandlung kaum durchführen lassen würde. Es soll daher hauptsächlich und als allgemeiner Teil der Begriff der Religion bei Kant und der Weg, auf dem er zu ihren Elementen gelangte, sowie ihre Begründung behandelt werden. Dem sollen ähnliche oder gleiche Ansichten mit ihren Folgerungen bei den Hauptvertretern des englischen Deismus angeschlossen werden. In einem besonderen Teil werden sodann einzelne speziell-religiöse Fragen, wie sie von Kant beantwortet worden sind, in ihrer Verwandtschaft und zum Teil wörtlichen Uebereinstimmung mit der deistischen Doktrin zu untersuchen sein.

Da, abgesehen von gelegentlichen Hinweisen auf Berührungspunkte zwischen der Religionslehre Kants und derjenigen vereinzelter Vertreter deistischer Richtung[1]), meines Wissens eine umfassende Darstellung

[1]) Wie dies z. B. von Lechler (Geschichte des englischen Deismus) Seite 42 f. und von Güttler (Eduard Herbert von Cherbury u. s. w.) auf S. 185 ff. hinsichtlich Kants und Herberts von Cherbury geschehen ist.

in diesem Sinne nicht existiert, so mag es ein etwas kühnes Unternehmen sein, welches sich diese Arbeit zum Ziele setzt: die Religionslehre Kants vergleichen zu wollen mit einer, im Grunde genommen gegen die christliche Offenbarungsreligion gerichteten, zum Teil sogar frivolen Doktrin!

Was die überaus zahlreichen Literaturbeiträge, die sich mit den verschiedensten Zweigen der kantischen Ethik und Religionsphilosophie im besonderen befassen[1]), anbelangt, so habe ich nach Kenntnisnahme von den meisten derselben, die unserem Thema nahe zu liegen schienen, nichts finden können, worauf hier Bezug genommen werden müsste. Fast durchweg bewegen sie sich lediglich innerhalb des kantischen Systems. Hervorzuheben ist es dagegen, dass Beiträge geliefert worden sind, welche die Beziehungen zwischen den Religionsansichten Kants und Lessings[2]) betreffen, Lessings, von dem man ziemlich sicher annehmen darf, dass er Anhänger deistischer Bestrebungen gewesen ist.

[1]) Die in Ueberweg-Frischeisen-Köhler's Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, 3. Teil, Berlin 1914 zusammengestellten Literaturbeiträge zur kantischen Ethik und Religionsphilosophie umfassen bereits unter blosser Angabe der Titel sieben Seiten (Bibliographischer Teil S. 92*—98*).

[2]) So E. Arnoldt: Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing in: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung Königsberg 1894, S. 193—268, sowie in: Altpreussische Monatsschrift Bd. 26, S. 385—460; ferner G. v. Fellenberg, Ueber das Verhältnis von Offenbarungs- und Vernunftreligion bei Kant und Lessing, Erlangen 1884.

Einleitung.

Begriff der Offenbarungsreligion und der Vernunftreligion im allgemeinen.

Da es sich in Kants religionsphilosophischer Hauptschrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, wie alsbald gezeigt werden soll, hauptsächlich um eine Darstellung der Vernunftreligion in ihrem Verhältnis zur Offenbarungsreligion handelt, so wird es dienlich sein, diese beiden Begriffe zunächst näher zu bestimmen, sodass die charakteristischen Merkmale derselben späterhin einer besonderen Erläuterung nicht mehr bedürfen werden[1]).

Mit den Begriffen der Offenbarungs- und Vernunftreligion hängen noch andere Bezeichnungen zusammen, wie die der historischen, der positiven oder statuarischen einerseits und der natürlichen oder moralischen Religion andererseits.

a) Eine Religion, die auf der Geschichte ihrer Gründung und ihres Stifters beruht, heisst historisch. Sofern der Stifter sich als von Gott gesandt oder belehrt ausgibt, ist die historische Religion zugleich eine sich auf jene Sendung und Belehrung, d. h. auf Offenbarung gründende, oder geoffenbarte. Da diese Offenbarung stets als eine selbstbewusste oder selbstgewollte Tat des sich offenbarenden Gottes zu betrachten

[1]) Zum Folgenden vergl. „Religion innerhalb . . . “, drittes Stück, erste Abteilung, V, VI u. VII.

ist, so wird der Gottesbegriff einer Offenbarungsreligion notwendig ein theistischer sein. Die Offenbarungsreligion ist sodann positiv, ihren einzelnen Bestandteilen nach dogmatisch oder statutarisch, sofern der gottgesandte Empfänger der Offenbarung Religionswahrheiten und -gebräuche lehrt, deren Kenntnis sich nur allmählich verbreiten und nicht an verschiedenen Orten auf einmal und von selbst entstehen kann; mag sie auch allgemeine Vernunftwahrheiten enthalten, darin sogar ihren Hauptinhalt setzen, so gehören trotzdem die Glaubenslehren und -gebräuche, welche von ihrem Stifter gelehrt und angeordnet worden, wesentlich dazu und können nicht verändert oder ausgeschieden werden, ohne ihren Charakter einer historischen Religion zu gefährden. Die Absicht endlich aller, zumal der höher entwickelten historischen Religionen, der Zweck ihrer Lehren und Gebräuche, ist die Erlösung vom Uebel, sowohl vom physischen, dem Leid, als auch vom moralischen, dem Bösen und der Schuld.

b) Mit dem Begriff der Vernunftreligion eng verknüpft ist derjenige der natürlichen Religion, wobei unter Natur nicht nur die sinnliche Aussenwelt, auf der verschiedene Naturreligionen, wie sie sich im Heidentum ausgebildet vorfinden, beruhen, sondern vor allem die innere, sittliche Natur des Menschen zu verstehen ist. Die Schlussfolgerungen eines vernünftigen Nachdenkens über den Ursprung und Zweck der Welt und des Menschen, besonders aber das der menschlichen Vernunft unmittelbar gewisse sittliche Gesetz bilden den Inhalt der natürlichen Religion; und während der Verstand nur mit den sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen und deren kategorialer Bestimmbarkeit arbeitet, ist die Vernunft das Vermögen der Ideen, ihr Gebiet ist die übersinnliche Welt. Die gewisseste, wenn auch unbeweisbare der Ideen ist die Freiheit, — Freiheit im intelligibelen Sinne, Erkenntnisgrund der Freiheit ist

aber das dem menschlichen Bewusstsein unvertilgbar eingeschriebene sittliche Gesetz[1]). Durch das Sittengesetz wird die Vernunft auf die Forderung des Daseins eines sittlichen Gesetzgebers, Gottes, geführt. Daher heisst die natürliche Religion auch moralische, und, weil gänzlich aus der Vernunft stammend, auch rationale oder Vernunftreligion. Diese hat keinen eigentlichen Stifter, sondern einen Entdecker, beruht nicht auf Geschichte, sondern auf einem Innewerden; sobald sie bei einem Menschen zum Bewusstsein gekommen ist, gründet sie dieser auf seine eigene Vernunft. Das Eigentümliche der Vernunftreligion besteht ferner darin, dass sie niemals als ursprüngliche in die Erscheinung getreten ist, sondern sich stets aus bereits vorhandenen natürlichen und geoffenbarten Religionen teils durch kritische Ausscheidung, teils durch Rationalisierung einzelner Lehren und Gebräuche herausgebildet hat. Ethische Vorschriften treten an Stelle der Glaubenslehren; wenn äussere Gebräuche auch bisweilen noch beibehalten werden, so wird ihre religiöse Bedeutung dadurch verringert, dass sie aller übernatürlichen Eigenschaften entkleidet und zu sittlich gleichgültigen Handlungen herabgesetzt werden. Damit fällt aber auch der lebenswarme religiöse Theismus dahin und macht einem unfruchtbaren Deismus Platz. Erlösung vom sittlichen Uebel allein, von der Schuld, ist der Zweck der Vernunftreligionen. Der Mensch kann und soll sie durch eigene sittliche Kraft, ohne Hilfe Gottes, vollbringen.

Wie schon vorhin angedeutet wurde, gehen sämtliche Vernunftreligionen von bestimmten bereits vorhandenen positiven oder historischen Religionen aus. Diesen gegenüber werden daher auch die Verfechter jener entweder eine mehr oder weniger gegnerische oder eine versöhnende Stellung einnehmen.

---

[1]) Vergl. Kritik d. pr. Vern. ed. Kehrbach, S. 34.

Diejenige positive Religion nun, an welche Kant seine religionsphilosophischen Betrachtungen anlehnt, ist die christliche. Unter den verschiedensten Glaubensarten an eine göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren erklärt er die Form der christlichen Religion für die schicklichste[1]). Als einen Versuch, diese mit der Vernunftreligion auszusöhnen, werden wir seine Lehre anzusehen haben.

Uebergang.

Historisches über Kants religionsphilosophische Hauptschrift.

Unter der Aufschrift: „Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur“ hatte Kant im Jahre 1792 in der „Berlinischen Monatsschrift“ eine Abhandlung veröffentlicht, der noch weitere drei Stücke einer Darstellung seiner Religionslehre folgen sollten. Indessen hatte er im nächstfolgenden Jahre das Ganze infolge von Zensurschwierigkeiten, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, in Königsberg in Buchform als „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ drucken lassen. Charakteristisch für die Auffassung seiner Religionslehre ist eine spätere Aeusserung Kants, die bezüglich der Aufschrift in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ vom Jahre 1798 enthalten ist: (ed. Kehrbach, S. 22 Anm.) „Diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete, als sollte sie die Religion aus blosser Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmassung gewesen; weil es doch sein konnte, dass die Lehren derselben von übernatürlich inspirierten Männern herrührten, sondern dass ich nur dasjenige, was im Text der für

---

[1]) Kant, Streit der Fakultäten, ed. Kehrbach S. 53.

geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch blosse Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhang vorstellig machen wollte." Nach einer anderen Erklärung („Religion" ed. Kehrbach, Vorrede des Herausgebers Seite VI) hat sich der Philosoph bei der Darstellung seiner Lehre neben „Gewissenhaftigkeit und wahrer Hochachtung für die christliche Religion auch vom Grundsatz einer geziemenden Freimütigkeit" leiten lassen, „nichts zu verheimlichen, sondern, wie er die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen." Es wird sich demnach in der Lehre Kants im engeren Sinne um eine Darstellung des Vernunftglaubens in seinem Verhältnis zu den Lehren des Christentums handeln. „Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt, diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in sich beschliesst, (nicht als zwei ausser einander befindliche, sondern als konzentrische Kreise) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus blossen Prinzipien a priori) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahieren muss". („Religion", Vorrede zur 2. Aufl. ed. Kehrbach S. 13).

Neben dieser besonderen Tendenz wird man die kantische Religionslehre auch als die Lehre von der Erlösung des Menschen vom Uebel bezeichnen können. Lässt sich nämlich einerseits aus der unbedingten Forderung des Sittengesetzes auf das Nichtentsprechen gegenüber dieser Forderung schliessen, so folgt andererseits aus dem Gefühl des mangelhaften Zustandes moralischer Art das Bedürfnis nach Befreiung von diesem Zustande. Und während die Moral nur bestimmt, was gut oder böse ist, verfolgt die Religion das Gute bis zu seiner Vollendung, das Böse bis zu seiner Wurzel; sie sucht den Ursprung des Bösen, von dem man befreit werden will.

Das Problem des Bösen war es übrigens, durch dessen Lösungsversuch sich Kant in Gegensatz zur Offenbarungsphilosophie seiner Zeit stellte, wie sehr er auch sonst mit derselben die Vernunftmässigkeit der Religion im allgemeinen verteidigte und die Geringschätzung des Historischen und Faktischen gegenüber dem Doktrinalen und Rationalen teilte. Während nämlich die Aufklärungsphilosophie mit der vernünftigen Einsicht die Tugend und das Glück zu verbinden suchte, wobei ihr aber in ihrem selbstzufriedenen Optmismus das Bewusstsein von der ernsthaften Macht des Bösen im Menschen fehlte, trat Kant ihr gleichsam dadurch entgegen, dass er in seiner „Religion innerhalb . . ." von der Erfahrungstatsache ausging, dass unserer Gattung ein „radikales Böse" innewohne.

Um indessen die Stellungnahme Kants den fundamentalen religiösen Problemen gegenüber richtig zu verstehen, genügt es nicht, sich an diese Hauptschrift allein zu halten; denn gerade die grundlegenden Gedanken seiner Lehre, die Begriffsbestimmung der Religion und ihre Begründung, sind in anderen Schriften festgelegt worden. Neben der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und dem „Streit der Fakultäten" (1798) enthalten besonders die Kritik der reinen Vernunft (1781), wie auch die der praktischen Vernunft (1788) gleichsam das Fundament, auf dem sich Kants Religionslehre aufbaut. Dieser kritische Unterbau wird daher nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Es dürfte sogar zweckmässig sein, ihn den nicht durchweg ein gleichförmiges Ganzes bildenden Ergebnissen der deistischen Doktrin voranzustellen, indem dadurch der beiderseitige mehr oder minder gleiche prinzipielle Standpunkt gleich in seiner höchsten Vollendung vergegenwärtigt wird.

Ausführung.

Allgemeiner Teil.

Erster Abschnitt.

Begriffsbestimmung der Religion durch Kant und sein prinzipiell-philosophischer Standpunkt: Loslösung der Religion von der Erkenntnis und ihre Begründung auf die Moral.

Wir beginnen mit der Definition der Religion, wie sie Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (ed. Kehrbach S. 155) und ausführlicher in der Kritik der reinen Vernunft (ed. Kehrb. S. 385) formuliert hat. Die einzelnen Bestandteile derselben werden das Zusammenfügen des für uns in Betracht kommenden, bei Kant infolge des Eingreifens anderer Probleme zerstreuten, für uns aber unentbehrlichen Materials, erleichtern.

Religion ist „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen d. i. willkürlicher für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst . . .“ Nehmen wir noch das hinzu, was Kant in der K. d. r. V. (siehe oben) sagt: „Dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinem willkürlichen Handeln frei und über den Naturzwang erhaben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt

ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion“, so ist es offenbar, dass Unsterblichkeit der Seele, Freiheit und Dasein Gottes Ideen sind, die Kant speziell der Religion zuweist.

Zu welchen Resultaten er hinsichtlich des erkenntnistheoretischen wie des praktischen Wertes dieser drei Ideen für die Religion gelangt ist, soll sogleich gezeigt werden.

Objektiv gültige Erkenntnis, d. h. synthetische Urteile a priori sind möglich im Gebiete der Anschauung und Erfahrung, sofern dieselbe auf Erscheinungen geht, also in den Wissenschaften der Mathematik und Physik. Unsere Denkformen oder Kategorien haben nur Geltung für die in Raum und Zeit anzuschauenden Objekte. Handelt es sich aber um das den Erscheinungen zu Grunde liegende Wesen der Dinge, um die Dinge an sich, wie überhaupt um dasjenige, was niemals Gegenstand der Erfahrung werden kann, um das Uebersinnliche, so ist eine Erkenntnis desselben ausgeschlossen. Ideen sind keine Gegenstände der Erfahrung. Hat es aber die Religion mit Ideen, wie sie uns in der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit und dem Dasein Gottes entgegen treten, zu tun, so wird eine Erkenntnis derselben ausgeschlossen sein.

In der Kritik der reinen Vernunft[1]) sucht Kant nachzuweisen, dass die herkömmlichen Beweise für die unsterbliche Dauer der Seele, ihre Substantialität und Simplizität, für eine von der Naturursächlichkeit unabhängige Freiheit — in der Religion allerdings kommt die Freiheit nur als menschliche Willens- oder als

[1]) Kr. d. r. V. ed. Kehrbach S. 291 ff.: Der transszendentalen Dialektik zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft; namentlich: Paralogismen d. r. V. S. 293 ff., Antinomie der r. V. dritter Widerstreit S. 396 ff., Ideal d. r. V. S. 541 ff.

praktische Freiheit in Betracht, ist aber nach Kant ihrer Möglichkeit nach auf die transszendentale Freiheit gegründet — und für das Dasein Gottes nicht stichhaltig seien, sondern auf Trugschlüssen beruhen. Als Normen für die Ordnung unserer Vorstellungen haben diese Ideen nur regulative Bedeutung, indem unser Verstand dadurch angeleitet wird, in aller empirischen Erkenntnis die systematische Einheit zu suchen; es wird ihnen aber fälschlich eine konstitutive Bedeutung beigelegt, gleich als ob sie eine Erkenntnis wie von wirklichen Gegenständen ermöglichten, über die sich wissenschaftliche Aussagen machen lassen.

Hat somit Kant die Geltung jener religiösen Grundideen in erkenntnistheoretischer Hinsicht aufgehoben, so hat er damit nur das dogmatische Scheinwissen zerstören wollen, das als solches bisweilen vom Zweifel begleitet wird und der religiösen Ueberzeugung mehr hinderlich als förderlich sein kann. Er wollte ihnen vielmehr eine festere Grundlage verschaffen, die das Bewusstsein um dieselben über allen Zweifel erhebt. Vollen Ersatz dafür, was nach der Kritik der reinen Vernunft hat aufgegeben werden müssen, leistet nach Ansicht Kants die Kritik der praktischen Vernunft und die dieser Schrift vorangegangene „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in der das oberste Prinzip der Moralität aufgesucht und festgestellt wird. Die Geltendmachung der Idee der Freiheit ist es, die jetzt an erste Stelle tritt.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille". (Grundleg. z. Met. d. Sitten ed. Kehrbach S. 21). Derjenige Wille, der den Antrieben der empirisch gegebenen Dinge folgt, der sich von der aus den Objekten stammenden Lust oder Unlust lenken lässt, ist kein moralischer, darf keinen Anspruch auf sittliche Würde erheben. Nur reine Achtung für das bloss formale Pflichtgebot des kategorischen Imperativs verleiht dem Willen diese Würde. Da nun das Sittengesetz von den empirischen Objekten und deren Kausalität auf den Willen unberührt bleiben soll, so wird es aus dem Empirischen oder der Sinnenwelt nicht stammen können, sondern aus einer übersinnlichen Welt; es wird intelligiblen Ursprungs sein müssen. Sollte der Wille des Menschen nur Erscheinung sein, die als solche dem Gesetze der empirischen Kausalität oder dem Naturmechanismus unterworfen ist, so könnte das Sittengesetz kein Gesetz für denselben sein. Ist nun aber das Sittengesetz ein Gesetz für unseren Willen — und das ist es sicher —, so muss derselbe, mag er auch seiner empirischen Erscheinung nach dem Naturmechanismus unterworfen sein, seinem intelligibelen Charakter oder seinem Wesen an sich nach von dem empirischen Naturgesetze frei und nur seinem intelligibelen Gesetze unterworfen sein. Er muss sogar mit diesem seinen intelligibelen Charakter in die Erscheinung treten, oder es müssten sonst „die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste" angesehen werden. (Kr. d. r. V. ed. Kehrbach S. 614).

Mit der unmittelbaren Gewissheit des Sollens ist mittelbar auch die des Könnens oder der Freiheit gegeben, als des Vermögens, sich durch die blosse Vorstellung des Gesetzes bestimmen zu lassen. Freiheit ist demnach „auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen, . . . alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als blosse Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schliessen sich nun an ihn (sc. den Begriff der Freiheit) an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i., die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, dass Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich

durch das moralische Gesetz". (Kr. d. pr. V. ed. Kehrbach S. 2).

Ist somit das Sittengesetz Erkenntnisgrund der Freiheit, so ist die Freiheit Realgrund der Sittlichkeit. Die Vernunft nötigt uns, als Grund des Sittengesetzes die Freiheit anzunehmen. Diese ist also ein vernunftgemässes und notwendiges Bedürfnis, und die Wirklichkeit der Objekte, die sie fordert, ist darum ebenso gewiss. Ist auch die Gewissheit dieser Objekte keine wissenschaftliche der Demonstration, so doch eine subjektive der persönlichen Ueberzeugung und als solche eines theoretischen Beweises auch nicht bedürftig; diese Gewissheit ist Glaube, und so gründet sich auf das Vernunftbedürfnis der Vernunftglaube und auf diesen die Objekte des religiösen Glaubens.

Die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes werden nun folgendermassen erschlossen: Die Vernunft, so heisst es Kritik d. pr. V. (S. 130) „sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigung und Naturbedürfnis beruht), ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens[1]), sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetz) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts". Dieser unbedingten Forderung des Vernunftgesetzes, das höchste Gut zu bewirken, d. h. die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz als Bedingung desselben zu erlangen, steht die aus unserer sinnlichen Natur stammende Neigung als eine Hemmung entgegen. Wir sollen sie überwinden, überwinden sie gegebenenfalls immer mehr, können aber in keinem Zeitpunkte unseres Daseins dahin gelangen, dass das Sittengesetz rein und ohne Rest verwirklicht wäre. Die völlige Angemessenheit kann vielmehr nur

[1]) Das wäre Heteronomie, Freiheit aber ist Autonomie.

in einem Progressus, einer ins Unendliche fortdauernden Existenz, gesucht werden. Das setzt aber die Unsterblichkeit der Seele voraus[1]).

Ausser der völligen Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, der vollkommenen Tugend, schliesst aber das höchste Gut als zweites Element noch die Glückseligkeit in sich. Beide Elemente können im Begriff des höchsten Guts nicht analytisch verknüpft sein, eins lässt sich aus dem anderen nicht herleiten. Es muss daher entweder die Glückseligkeit Grund der Sittlichkeit, oder die Sittlichkeit Grund der Glückseligkeit, also nur eine synthetische Verknüpfung beider möglich sein. Da nun Sittlichkeit ein reiner, Glückseligkeit ein empirischer Begriff ist, so ist eine Verknüpfung sowohl im einen, wie im anderen Sinne theoretisch in gleicher Weise unerkennbar. Die Herstellung einer Uebereinstimmung der Natur mit der moralischen Gesinnung ist für uns unmöglich, da wir nicht die Herren der Naturbedingungen sind. Nur ein intelligenter und moralischer Welturheber kann die im Begriff des höchsten Gutes liegende Harmonie der Gesinnung und der Weltordnung herstellen, d. h. es muss als Voraussetzung für die Möglichkeit der Herstellung des höchsten Guts das Dasein Gottes gefordert werden[2]).

Handelt es sich nun darum, zu verstehen, wie eine Beziehung zwischen der Moral und den aus ihr erschlossenen Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottes zur Religion möglich sei, so gibt uns die Vorrede zur ersten Auflage der „Religion innerhalb . . ." (ed. Kehrbach S. 3 ff.) darüber Aufschluss. Wie man stets die Wahrheit sagen soll um der Wahrhaftigkeit willen, ein Versprechen halten soll um der Treue willen,

[1]) Kr. d. pr. V. ed. Kehrbach S. 146 ff. Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

[2]) Kr. d. pr. V. ed. Kehrbach S. 149 ff. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

so bedarf es in der Moral überhaupt weder der Idee eines höchsten, moralischen Wesens, um zu erkennen, was Pflicht sei, noch einer anderen Triebfeder als der blossen Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit, um die Pflicht auszuüben. Die sittlichen Gesetze gelten oder verpflichten nicht, weil Gott sie gegeben hat, sondern sie dürfen als göttlich betrachtet werden, weil sie notwendige Vernunftgesetze sind. Denselben Sinn hat auch folgende Stelle im „Streit der Fakultäten" (ed. Kehrbach Seite 52 f.): „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloss formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben. Darum ist sie auch nur eine einzige, und es gibt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüter zu verschaffen, unter denen das Christentum, so viel wir wissen, die schicklichste Form ist". Abstrahiert somit die Moral von allen materialen Bestimmungsgründen der Willkür und von jeglicher Zweckvorstellung, so bedarf sie auch nicht der Religion, um ihre Geltung zu behaupten. Und doch kann und soll sie auf einen Zweck Beziehung haben, zwar nicht in der Weise, dass dieser der Willensbestimmung als Grund vorhergeht, sondern als Wirkung hinzugedacht wird. Er ist die Idee eines Objektes, welches die Verbindung der Zweckmässigkeit der Natur in sich enthält, „die Idee eines höchsten Guts in der Welt"[1]). Diese Idee

[1]) Religion innerhalb . . . ed. Kehrbach. Vorrede S. 5.

bildet nicht die Grundlage der Moral, sondern geht aus ihr hervor und setzt selbst sittliche Grundsätze schon voraus. „Moral führt also unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll". Und „wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der grössten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor und erscheint in ihrer Majestät". (Vorrede zur 1. Aufl. der „Religion innerhalb . . ." ed. Kehrbach S. 6 ff.)

Die Religion hat demnach die Moral zur Voraussetzung. Aus der praktischen Beurteilung des sittlichen Handelns unter dem Gesichtspunkte eines Endzwecks der Welt ergibt sich der religiöse Glaube an Gott. Das Sittengesetz zeigt uns als Ziel, dem wir zustreben sollen, das moralisch Gute. Das „Sollen" des kategorischen Imperativs deutet aber zugleich auf einen Gegensatz zu unserem „Wollen" hin, dessen Untersuchung den Ausgangspunkt der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" bildet.

Bevor wir uns jedoch der eigentlichen Religionslehre Kants zuwenden, wollen wir prüfen, inwieweit die grundlegenden Gedanken derselben gleichsam im Keime bei einer religiösen Bewegung, welche länger als ein Jahrhundert hindurch vor Kant bestanden und in England ihren Ursprung gehabt hat, sich werden nachweisen lassen. Hierbei werden wir es allerdings nicht immer mit einem geschlossenen System, wie bei Kant, zu tun haben, sondern zum grossen Teil mit Einzelerörterungen aus Anlass religiöser Kontroversen, wobei die Begründung durch einen bestimmten prinzipiellen Standpunkt auch nicht immer genau zum Ausdruck kommt. Wie man aber aus gleichartigen

Folgeerscheinungen auf gleichartige Ursachen schliessen darf, so wird man auch jene religiösen Einzelerörterungen als durch einen mehr oder minder bestimmten prinzipiellen Standpunkt bedingt betrachten können. Es wird sich ferner zeigen, ob und inwieweit die nachher folgende Beantwortung besonderer religiöser Fragen durch Kant gewissermassen als eine weitere Folge deistischer Debatten wird angesehen werden können.

Zweiter Abschnitt.

Der englische Deismus.

a) Vorläufer.

Aus der Erörterung des Begriffs der Vernunftreligion hat sich bereits in der Einleitung der Begriff des „Deismus" ergeben gegenüber dem „Theismus" der Offenbarungsreligion. Beide Begriffe betreffen zunächst die Ansicht von dem Verhältnis Gottes zur Welt, derart, dass deistisch diejenige Ansicht genannt wird, welche Gott von der Welt nicht bloss verschieden, sondern auch geschieden, also in einem äusserlichen Verhältnis zu derselben denkt; dagegen theistisch diejenige, welche Gott von der Welt zwar verschieden, aber nicht geschieden, sondern in einem gewissen Verhältnis zu derselben denkt.

Im Anfang des 17. Jahrhunderts hat sodann der Name Deismus zur Bezeichnung einer Richtung gedient, die in England auftauchte, sich dort hauptsächlich vorbereitete und daher als „englischer Deismus" geschichtliche Bedeutung erhalten hat[1]). Jedoch nicht

[1]) Wertvolle Quellenangaben über Ursprung und Bedeutung der Namen „Deismus" und „Deist" enthält Karl Güttlers Schrift: Eduard Lord Herbert von Cherbury. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie, München 1897, auf S. 152, die hier wiedergegeben und z. T. ergänzt werden mögen.

unvermittelt trat diese Bewegung auf. Durch den ganzen Verlauf der englischen Reformation wurde sie

Nach John Leland (1691—1766), dem theologischen Bekämpfer des Deismus, der in einer Reihe von Briefen die Schriften der Hauptvertreter des englischen Deismus kritisch beantwortet hat, (Im Druck erschienen als „Abriss der vornehmsten deistischen Schriften . . .", aus dem Englischen übersetzt von Heinr. Gottl. Schmid (1. Teil) und von Joh. Heinr. Meyenberg (2. Teil), Hannover 1755) soll der Name „Deisten" zuerst um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts von einigen in Frankreich und Italien aufgebracht worden sein. „Diese Herren wollten ihre Feindschaft gegen die christliche Offenbarung gern unter einem anständigeren Namen, als der Name der Atheisten war, verstecken". (Abriss 1. Teil S. 2 f.) Zum ersten Mal findet sich der Name Deisten, soweit Leland feststellen konnte, in der Schrift des Genfer Reformationstheologen Peter Viret (1511—1571) über die christl. Erziehung (Instruction Chrétienne 1563; vergl. auch Bayle, Dictionaire 1738, pag. 452 Artikel Viret). „Diese (sagt Viret) bekennen einen Gott, aber bezeugen keine Ehrerbietung gegen Jesum Christum. Sie sehen die Lehre der Apostel und Evangelisten für Fabeln und Träume an. Sie lachen über alle Religionen, ohnerachtet sie sich, den äusserlichen Handlungen nach, der Religion derer gleichstellen, mit welchen sie leben müssen, oder welchen sie gern gefallen möchten, oder vor welchen sie sich fürchten. Einige von ihnen geben vor, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, andere sind in diesem Stücke der epikureischen Meinung und glauben ebensowenig, wie er, dass eine göttliche Vorsehung sich der Regierung der Welt annehme" (Abriss 1. Teil, S. 3).

Dieses Urteil passt freilich nicht ganz auf die in dieser Abhandlung in Betracht kommenden speziell englischen Deisten, die sich bisweilen selbst christliche Deisten nannten. Auf diese werden folgende, gleichfalls von Güttler gesammelte Definitionen, mehr zutreffen, so noch Gottfried Arnolds Kirchen und Ketzer Historie, Frankfurt 1699, S. 605: „Man nennt insgemein Deisten solche Leute, welche zwar Gott bekennen, aber vorgeben, dass Gott alle Religionen wohlgefallen", ferner nach Joh. Georg Walchs, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausser der evang.-lutherischen Kirche, Jena 1733, Bd. V. S. 181, 183 f.: „Die Papisten und andere denselben gleiche Lehrer setzen diesen Unterschied zwischen Atheisten und Deisten, dass jene gar keine

bedingt und besass Vorläufer selbst in der scholastischen Periode Englands. Einige der bedeutendsten Scholastiker zeichneten sich vor ihren Zeitgenossen durch den Geist freieren und unbefangeneren Denkens aus und suchten dem dialektischen Formalismus eine Richtung auf das Reale und Empirische zu geben, wie denn der spätere Deismus überhaupt auf dem Boden des Sensualismus und Empirismus geblüht hat.

So suchte Roger Bacon (1214—1294) das bis dahin vernachlässigte oder unterdrückte Studium der alten Klassiker zu erneuern, indem er als Hindernisse der Wahrheitserkenntnis den „Vorgang schwacher und unwürdiger Autorität, die Länge der Gewohnheit, die Vorstellungen des ungebildeten Pöbels, endlich das Verstecken der eigenen Unwissenheit nebst dem Grosstun mit scheinbarer Wahrheit"[1]) bezeichnete.

Der Nominalismus, der im Gegensatz zum Realismus fast während der ganzen Epoche der mittelalterlichen Philosophie sich immer wieder geltend machte, nahm unter Wilhelm von Occam († 1347), namentlich gegen den thomistischen und skotistischen Realismus gerichtet, ein ausgesprochen konzeptualistisch-terministisches Gepräge an. Der von Thomas angenommene,

Gottheit gestehen, diese sie zwar bekennen, aber derselben keinen Dienst abstatten, auch keinen Dienst zulassen". Zum Unterschied von den Deisten seien Naturalisten „diejenigen, welche lehren, die Vernunft erkenne alles, was zur Seligkeit nötig sei, und brauche daher die Schrift nicht." — Auf Güttlers Schrift wird im Folgenden (bei Herbert von Cherbury) noch besonders zurückzukommen sein.

[1]) Roger Bacon, Opus maius von John Henry Bridges, Oxford 1897. Vol. I. pars prima, cap. I. pag. 2. „Quatuor vero sunt maxima comprehendendae veritatis offendicula, quae omnem quemcumque sapientem impediunt, et vix aliquem permittunt ad verum titulum sapientiae pervenire, videlicet fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diurnitas, vulgi sensus imperiti, et propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis". — Vergl. auch Lechler, Geschichte des engl. Deismus S. 12.

von Duns Scotus verengte Kreis der durch die blosse Vernunft erweisbaren theologischen Sätze wird von Occam überhaupt nicht anerkannt, selbst das Dasein, die Einheit und Unendlichkeit Gottes für blosse Glaubensartikel erklärt[1]). Von der die englische Reformation vorbereitenden Oppositionsseite verdient John Wicliffe (1324—1384) insofern Beachtung, als er der dogmatischen Doktrin der Kirche gegenüber, besonderen Wert auf das Praktische legte und die Religion von der Moral abhängig zu machen suchte[2]). Durch den Versuch, die Anhänger Wicliffs mit der römischen Kirche auszusöhnen, geriet selbst ein Scholastiker Reginald Peacock, Bischof von Chichester (1450) auf einen dem späteren Deismus so ähnlichen Standpunkt, dass er für einen Ketzer erklärt, zum Wiederruf gezwungen und nicht mit Unrecht als ein Vorläufer des Deismus bezeichnet worden ist. Gegen das Prinzip der Wicliffiten nämlich, dass nur dasjenige christlich sei, was in der Schrift ausdrücklich gesagt sei, und dass daher keine Zeremonie in der Kirche angenommen werden solle, die nicht durch die hl. Schrift ausdrücklich gebilligt sei, sich wendend, wenn auch gewisse Mängel der eigenen Kirche zugestehend, verteidigte er den Standpunkt, dass der Christ vieles tun und glauben müsse, wovon kein Wort in der Schrift stehe, wie denn das Christentum ausser den Sakramenten zu dem natürlichen Sittengesetz nichts hinzugefügt habe. Indem er aber zugab, dass Irrtümer der Kirche bei Be-

[1]) Als erster bedeutender Vertreter des Nominalismus kurz nach Schluss der antiken Philosophie gilt Eunomius (um 360); neue Ansätze zu demselben werden im 9. und 10. Jahrhd. gemacht, Parteistandpunkt wird er bereits in der 2. Hälfte des 11. Jahrhd. durch Durandus von St. Pourçain, Petrus Aureoli und Wilh. v. Occam. Vergl. hierzu Ueberweg-Baumgartner II, S. 141, 235, 235—244, 247, 253—60 (Roscelin), 283—287 (Abälard, Sermo-Lehre) und 588—602.

[2]) Vergl. Adolf Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1910 3. Bd. S. 482 ff. und Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 13.

stimmung der Glaubensartikel möglich gewesen seien, erkannte er die Fehlbarkeit der Tradition an und wurde somit auf einen neutralen Boden, den der Vernunft, als vermittelnde Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit gleichsam hinübergetrieben. „Die natürliche Vernunft sei die erste Erkenntnisquelle, während allerdings für die geoffenbarten Wahrheiten die Schrift die alleinige Norm sei"[1]).

Das Bestreben, in strittigen Religionsangelegenheiten den neutralen Boden der Vernunft aufzusuchen, machte sich ferner durch den ganzen Verlauf der englischen Reformation geltend, sowohl infolge der Gegensätze innerhalb derselben, als auch infolge ihrer feindlichen Stellung zur katholischen Kirche. Aus dieser Zeit der kirchlichen Reformation und unmittelbar vor dem offenkundigen Auftreten deistischer Ansichten verdient noch der religiöse Standpunkt eines Mannes erwähnt zu werden, der sich durch die Reformation der Philosophie einen Namen erworben hat: Francis Bacons (1561—1626), des Begründers des Empirismus. Für uns von Bedeutung ist nur die negative Seite seines Systems und die daraus sich ergebenden Konsequenzen. Er sucht die Hindernisse der Erkenntnis der Wahrheit, deren Sicherheit einzig in gründ-

[1]) Lechler, Geschichte d. engl. Deismus Seite 14. Auszug aus Warthons „Appendix ad Hist. liter. von Cave, Genf 1694. Seite 84 ff.: „Nequaquam in id nobis datam esse s. Scripturam, ut illa quae naturalis ingenii viribus dignosci possent, revelaret, adeoque innumera Christianis omnibus necessario facienda ac credenda esse, de quibus ne verbum quidem habet s. Scriptura, immo potiorem fidei atque officii christiani partem e ratione naturali petendam esse. Christianam enim religionem (si sacramenta excipias) nihil penitus addidisse legi morali; adeoque totam (si sacramenta demas) non in s. Scriptura, sed in ratione naturali primarie fundari. Hinc sequi, quod legis et rationis naturalis dictatis obtemperandum esset, etiamsi Christus et Apostoli aliquid ipsis contrarium praedicaverint. Sacram autem Scripturam unicam esse veritatum revelatarum normam ac mensuram.

licher und vollständiger Erfahrung, in der **Induktion**, liege, aufzudecken. Als solche betrachtet er die syllogistisch-demonstrative Methode, die aus dem Verkehr der Menschen miteinander stammenden Vorurteile der Sprache (idola fori), die Vorurteile der Theorien und Systeme (idola theatri), sowie die Verderbnis der Philosophie durch Beimischung von Aberglauben und Theologie[1]). Da er aber persönlich vom christlichen Glauben noch tief durchdrungen war und an übernatürlichen Wahrheiten noch festhielt, die nicht erkannt, sondern geglaubt werden müssten, so ergab sich hieraus die Forderung einer Scheidung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie. Die geoffenbarte Religion könne sich nur auf unbefangenen Glauben stützen und sei unabhängig von den Wechselfällen philosophischer Forschung. Die theologia naturalis oder philosophia divina sei nur imstande, den Atheismus zu widerlegen, dürfe aber keinen Anspruch darauf machen, eine Religion positiv zu gründen; dies könne vielmehr nur die theologia sacra, inspirata: „Da fidei, quae fidei sunt"[2]). Alle mixtura theologiae cum philosophia sei nur eine Scheinehe zwischen einem Paar, das nicht zusammengehört[3]).

[1]) Franc. Baconis Novum organon scientiarum, Lugd. Batav. 1650; Aphorismorum liber primus, pag. 38, aphorism. 39: „Quatuor sunt genera Idolorum, quae mentes humanas obsident. Jis (docendi gratia) nomina imposuimus, ut primum genus, Idola Tribus; secundum, Idola Specus; tertium, Idola Fori; quartum, Idola Theatri, vocentur". Vergl. insbesondere Aporism. 41, 42, 43, 44. pag. 39 f.; ferner Aporism. 65, pag. 58: „At corruptio Philosophiae ex Superstitione et Theologia admista, latius omnino patet, et plurimum mali infert . . ."

[2]) De dignitate et augmentis scientiarum II. S. 2.

[3]) Novum organon I, Aporism. 89, pag. 97; . . . eorum commentationes, qui veritatem christianae religionis ex principiis et auctoritatibus philosophorum deducere et confirmare haud veriti sunt, fidei et sensus conjugium tamquam legitimum multa pompa et solemnitate celebrantes, — sed interim divina humanis impari conditione permiscentes.

Beschränkte somit Bacon seine Methode des Suchens nach den Prinzipien des Wissens auf rein philosophisches Gebiet, indem er allerdings noch nicht alles menschliche Bewusstsein ausschliesslich auf sinnliche Erkenntnis gründete, so kann man ihm auch keine den Deismus direkt hervorrufende Tätigkeit zuschreiben. Wenn man aber unmittelbar nach ihm auch die Prinzipien der Theologie und des Glaubens seiner empirischen Methode gemäss untersuchte, so war das doch nur ein Zuendedenken des von seiner Seite Angefangenen.

b) Anfangsperiode des Deismus.

Ein Zeitgenosse Bacons und mit diesem persönlich befreundet war der Mann, der als Schriftsteller und Begründer des Deismus angesehen zu werden pflegt, nämlich:

Edward Herbert von Cherbury (1581—1648).

Der philosophische und religiöse Standpunkt Herberts ist enthalten in zwei seiner Schriften: De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso[1]) und: De religione gentilium errorumque apud eos causis[2]).

Die Schrift De veritate kann man kurz als eine Theorie der Gesetze des Erkennens, als eine Kritik alles Wissens und Erkennens bezeichnen, während das zweite Hauptwerk als Seitenstück des ersteren die Kritik des Glaubens und der Religion enthält. Sollte es sich hierbei wirklich um eine kritische Untersuchung dieser beiden Gebiete handeln, so erinnert schon dieser Umstand allein an Kants kritische Philosophie. Und obwohl es nicht unser eigentliches Vorhaben ist, Herberts Erkenntniskritik, wenn man sie so nennen darf,

[1]) Hierbei zu Grunde gelegt ist die Ausgabe von 1656 ohne Angabe des Druckorts.
[2]) Amsterdam 1700.

in ihrem Verhältnis zu derjenigen Kants darzustellen, so steht sie mit der ihr folgenden Religionslehre in sehr engem Zusammenhange und scheint mit Kants gesamten System in der Tat so grosse Verwandtschaft zu besitzen, dass sie doch einer gedrängten Betrachtung unterzogen zu werden verdient[1]).

Kants System einer kritischen Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens hat man im Grunde genommen als aus einer doppelten Stellungnahme hervorgegangen zu betrachten: einerseits im Hinblick auf die dogmatisch-metaphysischen Versuche eines absoluten Erkennens der absoluten Wirklichkeit, die als solche zu keinem sicheren Resultate geführt haben, andererseits im Hinblick auf den Empirismus mit seiner Leugnung einer Erkenntnis aus reinem Denken, der aber letzten Endes, wie bei Hume, zur Skepsis führen musste. Aehnlich steht es bei Herbert, nur dass die Stellungnahme bei ihm noch nicht genau abgegrenzt ist. Auch er erklärt, das Motiv zu seiner Untersuchung des Wahrheitsbegriffs im Kampfe entgegengesetzter Ansichten gefunden zu haben, die so weit auseinander gingen, dass behauptet würde, es könnte alles und garnichts gewusst werden[2]). Verschiedenes würde für Wahrheit der Philosophie, der Religion, der Kirche, des Glaubens ausgegeben, während von der Wahrheit selbst keine befriedigende Begriffsbestim-

[1]) Lechlers Geschichte des engl. Deismus, die auf Seite 37 ff. diese beiden Hauptschriften behandelt, kann uns hierbei teilweise als Leitfaden dienen, während die Belegstellen den Originaltexten selbst entnommen werden sollen. Eine zusammenfassende Darstellung und Kritik des Herbertschen Systems sowie dessen Beziehungen zu verwandten philosophischen Systemen bietet auch die auf S. 20 dieser Abhandl. erwähnte Schrift Güttlers: Lord Herbert von Cherbury, ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie, München 1897.
[2]) De veritate S. 2 . . . ut pari studio et ambitu, et omnia sciri posse et nihil docuerint.

mung gegeben wäre. Zuletzt habe er die Bücher beiseite gelegt und seine eigenen Wahrheitsbegriffe geordnet[1]). Die Begriffsbestimmung der Warheit, die Bedingungen derselben und die Gemeinbegriffe bilden denn auch die hauptsächlichsten Momente seiner Kritik der Erkenntnis: Mag es immerhin wahr sein, dass Wahrheit „das ist, was ist", oder „die Kongruenz des Gegenstandes und des Erkennens"[2]), so hängt gleichwohl alle wahre Erkenntnis von gewissen Bedingungen ab, denen sowohl unsere Erkenntnisfähigkeiten als auch die Erkenntnisobjekte unterworfen sind. Diesen gemäss hat man aber vier Klassen von Wahrheiten zu unterscheiden:[3]) a) die Wahrheit des Gegenstandes als die Konformität der Sache mit sich selbst; b) die Wahrheit der Erscheinung als die Konformität der Erscheinung mit dem Ding, dass also der Gegenstand so erscheint, wie er ist; c) die Wahrheit der Auffassung, vermöge derer das, was erscheint, von unseren Erkenntnisvermögen entweder richtig oder falsch aufgefasst werden kann. Die Wahrheit der Auffassung unterliegt daher rein subjektiven Bedingungen, wie der Gesundheit des Sinnesorgans, der Anwendung des rechten Vermögens u. s. w., und ist z. B. inbezug auf das Unendliche und Ewige nicht am Platze; denn jenes kann nur in endlicher Weise, dieses nur unter der Bedingung der Zeit aufgefasst werden[4]).

[1]) A. a. O. S. 4 . . . definitiones veritatis undique ex auctoribus conquisivimus, sed vel nullas, vel mutilas, vel contradictorias, vel quae rem circumloquuntur. invenimus. Dehinc abjectis libris, veritates nostras in ordinem digessimus.

[2]) De veritate S. 6 . . . id, quod est, . . . adaequatio, sive congruentia, sive conformitas rei et intellectus.

[3]) A. a. O. S. 15 ff. a) veritas rei: inhaerens conformitas rei cum se ipsa; b) veritas apparentiae: conditionalis conformitas apparentiae cum re; c) veritas conceptus: conditionalis conformitas inter facultates nostras prodromas et res secundum apparentias suas.

[4]) De veritate S. 34. infinitum non capitur nisi finite, aeternum nisi sub ratione temporis.

Bezogen sich die bisherigen Bedingungen auf das Einzelne und Endliche als einfache Wahrheiten (veritates incomplexae), die von dem Vermögen des äusseren und inneren Sinnes aufgefasst werden können, so gibt es noch eine vierte Wahrheit: d) die veritas intellectus, eine veritas complexa, die es mit dem Allgemeinen, mit den universalia zu tun hat[1]). „Der Verstand wird wahr in Beziehung auf das Allgemeine, wenn die partikulären Wahrheiten in das richtige Verhältnis zu einander gesetzt werden"[1]). Der intellectus — in kantischer Sprache nichts anderes, als das reine Denken, die reine Vernunft — sei sicherlich gleichsam etwas Göttliches; er bedarf des äusseren Dienstes der Gegenstände nicht, sondern erfreut sich seiner eigenen Wahrheiten[2]). „Gleichwohl können diese Wahrheiten, die angesichts der Dinge nur zu schweigen scheinen, da doch weder die Objekte ihnen, noch auch sie den Objekten fehlen können, im Allgemeinen nicht müssig und untätig sein"[3]).

Mit der Untersuchung der veritates intellectus oder der Gemeinbegriffe beschäftigt sich sodann der überwiegende Teil des Buches von der Wahrheit. Wir begegnen unter anderen sowohl aristotelischen als auch späteren kantischen Kategorien. Die Quelle derselben sind die verschiedenen Vermögen des Geistes, deren es so viele gibt, als Verschiedenheiten der Dinge vor-

[1]) A. a. O. S. 38. d) intellectus veritas; hujus canon est: intellectus fit verus circa universalia, quando veritates particulares inter se recte conformantur.

[2]) A. a. O. S. 35. veritas intellectus . . . , qui certe divinum quiddam cum sit, externis rerum non indigens ministeriis, suis gaudet veritatibus.

[3]) De veritate: S. 35. Quae, quamvis nisi in objectorum praesentia silere videntur, cum tamen neque objecta illis, aut illae quidem objectis deesse possint, otiosae et inertes ex toto esse nequeunt.

handen sind[1]. Die Gemeinbegriffe sind aber von der Erfahrung nicht abhängig, sondern liegen vielmehr aller Erfahrung zugrunde[2]. Es verhält sich mit ihnen so, wie mit den Vermögen zu sehen, zu hören u. s. w., die, wenn sie auch angeboren sind, doch im Falle, dass es an geeigneten Objekten fehlt, schweigen und sich verborgen halten; — fort daher mit denen, die unseren

[1] A. a. O. S. 38. Tot sunt facultates, quot sunt rerum differentiae, et vice versa . . . S. 40. Alia igitur facultas circa existentiam, quidditatem, qualitatem objecti etc., alia, qua utile vel noxium indicatur, alia illam vult, sive non vult, alia particularem, alia communem objecti naturam investigat. Es besteht nach Herbert gewissermassen eine Analogie zwischen den Objekten und den Seelenvermögen; denn wenn er von einem Zusammenhang zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos (de veritate S. 39: vel leges, ex quibus Microcosmus respondet Macrocosmo, advertas; vel quod fortasse haec ex illis oriantur) spricht, so ist das wohl nur so zu verstehen, dass einem der Aussenwelt angehörigen Prinzip in uns ein Vermögen entspreche, wodurch wir jenes erfassen.

[2] A. a. O. S. 35. Tantum abest, ut ab experientia et observatione deducantur elementa sive principia ista sacra, ut sine eorum aliquibus, sive saltem aliquo, neque experiri, neque quidem observare possimus; desgl. S. 68. Adeo non sunt experimenta, ut nihil sine illis vere experiri quaeamus. Unverkennbar ist hier der Einfluss der Stoa, auf den Güttler (a. a. O. S. 19 Anm.) folgendermassen hingewiesen hat: „Diese Ansicht . . . ist dem Paracelisten P. Severin entnommen und geht über Paracelsus auf Neuplatonismus und Stoa zurück.“ Wenn Herbert gleichwohl sich gegen diejenigen wendet, welche die Seele für eine ursprünglich leere Tafel erklären, und behauptet, dass die auf dem natürlichen Instinkt (instinctus naturalis) und der allgemeinen Uebereinstimmung (consensus universalis) beruhenden Allgemeinbegriffe der Erfahrung vorausgehen, also apriorisch seien, so folgert Güttler (a. a. O. S. 32 Anm.) mit Recht: „Herbert polemisiert an dieser Stelle gegen die Stoiker, welche die anfänglich leere Seele gleich einem unbeschriebenen Blatt (χάρτιον ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν· πρῶτος δὲ ὁ ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων) sich allmählich mit Bildern und Schriftzeichen erfüllen lassen. Eben darum hat aber Herbert kein Recht, die κοιναὶ ἔννοιαι der Stoiker für sich in Anspruch zu nehmen, denn diese haben, auch wenn sie ἀνεπιτεχνήτως, „citra ullum artis adminiculum“ entstehen, die sinnliche Erfahrung zur Voraussetzung.“

Geist für eine tabula rasa erklären[1]. Unsere Seele sei nicht wie eine unbeschriebene Tafel, sondern gleichsam ein Buch, welches auf Veranlassung der Natur sich öffnet[2].

Zur Kenntnis der Gemeinbegriffe gelangt man dadurch, dass man dessen inne wird, was sich in allem stets auf dieselbe Weise verhält und worüber allgemeine Uebereinstimmung herrscht[3]. Ein Teil derselben ergibt sich vermittels des äusseren oder inneren Sinnes bei jedem Gegenstande unmittelbar als natürlicher Instinkt[4], ein anderer erst mit Hilfe der Reflexion[5]. Es gibt sodann Gemeinbegriffe theoretischer und praktischer Art; jene betreffen die inneren Verhältnisse der gegenständlichen Welt, wie die Begriffe von Ursache, Mittel, Zweck, Gut, Uebel, Schön[6], diese die Innenwelt des Menschen. So hat das Gewissen seine notitias communes: „Vor dem eigenen Gewissen wird nicht nur, was Gut und Böse überhaupt sei, sondern auch die verschiedenen Stufen des Guten und Bösen mit grösster Bestimmtheit durch Gemeinbegriffe ermittelt, zu dem Zwecke, dass schliesslich ein

[1] De veritate: S. 68. Quem ad modum facultates, quae vident, audiunt, amant, sperant etc. nobis ut connascantur (objecta sua cognata si desunt), silent et quidem delitescunt; . . . Apage igitur istos, qui mentem nostram tabulam rasam sive abrasam esse praedicant.

[2] A. a. O. S. 47.

[3] A. a. O. S. 55. Universa conferantur, quae autem ab omnibus tamquam vera agnoscuntur, communer notitiae habendae sunt; desgl. S. 62 . . . ex consensu universali (vergl. Kant: „Bewusstsein überhaupt“!) communia illa principia, quorum numerus est definitus, imo exiguus, . . . seligere.

[4] A. a. O. S. 76. notitiae communes, quae ab instinctu naturali per se conformantur.

[5] A. a. O. 76. notitiae communes, quae non sine discursus ministerio conformantur.

[6] De veritate: S. 56. Notitiae communes circa analogiam rerum internam, cujus modi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum, bonum, malum, pulchrum, gratum etc.

Spruch zustande komme, wie gehandelt werden solle"[1]). Das Gesetz der Nächstenliebe, die ganze Moral, beruhe auf Gemeinbegriffen[2]).

Die Erkenntniskritik Herberts hat somit gewisse Verwandtschaft mit Kants Kritizismus. An derselben Stelle anhebend, machen sich beide die Durchforschung des Ursprungs, der Stufen und Formen des Erkennens zur Aufgabe. Das Vorhandensein apriorischer Erkenntniselemente, die von der Erfahrung unabhängig sind, sind bei beiden das Resultat, nur dass bei Herbert die methodische Ableitung der Synthesis dieser apriorischen Erkenntniselemente fehlt. Er preist seine allgemeinen notitiae nur an und hat gewissermassen noch die Vorstellung von fertigen, angeborenen Ideen, so dass sein System schliesslich doch dogmatisch bleibt[3]).

---

[1]) A. a. O. S. 133. Conscientia . . ., in cujus foro non solum quid bonum, quid malum, sed eorum gradus varii per communes notitias auctoritate eximia eo fine expeduntur, ut tandem in sententiam illam, quid fieri debeat, veniatur.

[2]) A. a. O. S. 135. Post quaestiones discurrentes igitur an fit, quid fit etc. in quaestionem istam venitur, an ita esse debeat, quid ita esse debeat etc., ut tandem ex regressu in aliquam notitiam communem facto in illa acquiescatur ubi, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.

[3]) In eine noch nähere Beziehung bringt Güttler (a. a. O. S. 52) die Erkenntnistheorie Kants zu derjenigen Herberts, wenn er behauptet: „Der Erkenntnisakt (scil. derjenige Herberts) ist somit Resultat zweier Komponenten, der äussere Sinn grenzt den Gegenstand nach allem, was er Aehnliches oder Gleichförmiges zu unserer inneren Anlage besitzen mag, ab, alsdann erfassen wir durch den inneren Sinn sein Vorstellungsbild als eine Einheit, diese Einheit gelangt an das diskursive Denken, welches durch Zurückgehen auf die Gemeinbegriffe des natürlichen Instinkts den Erkenntnisprozess vollendet. Die Sinnlichkeit bedarf, um einen allgemein notwendigen Erkenntnissatz zu liefern, der Ergänzung durch den Verstand. Kants synthetische Urteile a priori liegen uns hier im ersten Keime vor". — Güttler zitiert hierfür aus De veritate (S. 163) folgende Stelle: „Neque igitur ut prodromae dentur facultates aliquae internae, sine externis proficiant, vel hae sine illis, sed reditu ad notitias communes, sensus internos et discursum facto, rei notitiam integram absolvunt". — Hinzuzufügen wäre noch der Satz (ebenfalls S. 163), mit dem Herbert auf einen den reinen Anschauungsformen (Raum und Zeit — facultates prodromae) entsprechenden, für synthetische Urteile a priori wesentlichen Faktor besonders hinweist, nämlich: „Est igitur ante sensum ipsum obscura quaedam praesensio ex mira rerum inter se cognatione oriunda, quod quidem harmonico rerum systemati tribuimus".

Am Schluss des Buches von der Wahrheit werden die notitiae communes circa religionem **aufgestellt,**

Indessen nicht ohne weiteres ist m. E. der Kritik beizustimmen, die Güttler an einer anderen Stelle seiner Schrift (a. a. O. S. 185 f.) an der Erkenntnistheorie Kants im Hinblick auf diejenige Herberts übt. Da es aber hier zu weit führen würde, auf dieselbe genauer einzugehen, so mag, abgesehen von sonstigen Einwürfen, nur einer hier Erwähnung finden und der Hinweis auf Stellen der Kritik der reinen Vernunft genügen, die denselben widerlegen dürften.

Nach der Bemerkung, dass hinsichtlich der Gemeinbegriffe Herberts bereits Leibnitz an die πρόληψις der Stoiker erinnert, dass an die Leibnizsche Scheidung zwischen allgemein notwendigen Wahrheiten der Vernunft und partikulär zufälligen Wahrheiten der Erfahrung Kant seine synthetischen Urteile a priori angeknüpft und dass bereits Lechler (Geschichte des englischen Deismus S. 42) und Rémusat (Herbert de Cherbuy S. 222, 227) vorübergehend auf einige Berührungspunkte zwischen Herbert und Kant aufmerksam gemacht haben, fährt Güttler fort: „Beide Philosophen sind von der philosophischen Dogmatik so übersättigt, dass sie an eine Kritik des Erkennens heranzutreten wagen. Kant erwacht aus dem dogmatischen Schlummer und schreitet auf rationalistischem Wege vom Skeptizismus zum transszendentalen Idealismus, Herbert wirft die Bücher beiseite und konstruiert in derselben ungenauen (!) Weise wie Kant Begriffe und Urteile a priori. Die Frage, „was können wir wissen", führt beide Männer zu einer Bewertung der einzelnen Stufen des Erkennens. Kant operiert mit Sinnlichkeit, produktiver Einbildungskraft, Verstand und Vernunft, ohne sich um Genesis und Zusammenhang dieser Vermögen viel zu kümmern" u. s. f.

Sonderbar erscheint schon an sich die Frage nach der Genesis von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft hinsichtlich der Er-

deren vollständige Untersuchung sodann den Inhalt der Schrift De religione gentilium etc. bildet.

---

kenntnis. Aber man halte diesem Einwurf Kritik der reinen Vernunft (Deduktion der r. Verstandesbegriffe 2. Abschn. S. 112 ff.) namentlich die Stellen auf S. 124, 1. Abs.; 126, 1. Abs.; 130, 1. Abs.; 132, 1. Abs.; 132, 1. u. 2. Abs.; 136, 1. u. 2. Abs. entgegen, an welchen Kant darzulegen sucht, dass die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung seien, dass z. B. die Kategorien nichts anderes seien, als „die Bedingung des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten" (Kr. d. r. V. S. 124). Und wenn die besonderen Erkenntnisvermögen zugleich „Regeln" oder „Gesetze" (S. 134) des Erkennens sind, wie der „reine Verstand in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen ist und dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich macht" (S. 136), so empfindet man wirklich kein Bedürfnis, nach der Genesis jener „Vermögen" zu fragen. — Um den Zusammenhang der genannten Vermögen hat sich übrigens Kant gar wohl gekümmert. (siehe S. 130 u. 136 der Kr. d. r. V.)

Auf den gleichen, vorgeblichen Mangel der kantischen Philosophie nochmals zurückkommend, schreibt Güttler weiter auf S. 187: „Zu den durch Kant aufgeworfenen, aber nicht gelösten Problemen gehört die Ableitung und der einheitliche Ursprung der verschiedenen Grundvermögen, welche „im Gemüt bereit liegen". Die transszendentalen Bedingungen der Erkenntnis sind keine Erkenntnis des Transszendentalen, sondern müssen in der empirisch gegebenen Menschennatur erst aufgelöst werden. An diesen schon von Reinhold, Maimon, Haman hervorgehobenen Mangel der Kant'schen Lehre knüpft der Psychologismus von Fries und Beneke an".

Hierauf ist zu erwidern, dass Kant allen Psychologismus, als mit dem Wesen der Transszendentalphilosophie unvereinbar, von seiner Theorie fernzuhalten suchte. In der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik d. r. V. (S. 4) rügt er ausdrücklich den Versuch einer Vereinigung der Transszendentalphilosophie mit Psycho- oder Physiologie: „In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollte allen . . . Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes (von dem berühmten Locke) ein Ende gemacht und die Rechtmässigkeit jener Ansprüche (scil. der Grundsätze des reinen Verstandes)

Die Religion stellt Herbert auf eine sehr hohe Stufe, indem er sie für das wesentlich unterscheidende Merkmal der Menschen erklärt[1]). Aus der genaueren Erwägung nämlich, dass wir Vernunft, Liebe und Freiheit mit Gott so gemeinsam haben, wie Unvernunft, Begierde und Notwendigkeit mit anderen Wesen, ergibt sich als einziges und letztes Unterscheidungsmerkmal des Menschen die Religion und der Glaube[2]). Fest überzeugt davon, dass die Religion der wesentliche Charakter des Menschen sei, findet es Herbert unbegreiflich, wie ein Mensch mit gesundem Verstande Atheist sein könne. Und wenn in der Folgezeit die Vertreter deistischer Ansichten sich selbst als Rationalisten und Freidenker bezeichneten, von den Gegnern aber Naturalisten, nicht selten sogar Atheisten genannt wurden, so nimmt Herbert den Deismus gegen den etwaigen Vorwurf des Atheismus in Schutz, indem er erklärt. „Mögen auch einige als irreligiös, ja als Atheisten erscheinen, in Wirklichkeit sind sie keine Atheisten, sondern weil sie gefunden haben, dass von manchen Leuten Gott falsche und abscheuliche Eigenschaften angedichtet wurden, so wollten sie lieber gar keine Gottheit glauben, als eine solche . . . Behauptet man aber, es lassen sich doch einige völlig irreligiöse Menschen, ja selbst Atheisten finden (was ich jedoch nicht glaube), so bedenke man, dass man auch nicht wenige Wahnsinnige und Unvernünftige

---

völlig entschieden werden". Hätte also Kant einer Forderung, wie sie Güttler stellt, entsprochen, so würde ihn derselbe Tadel treffen, den er auf Locke (Kr. d. r. V. S. 111 Anm.) angewandt hat.

[1]) De veritate: S. 55. Religio est notitia communis; nulla enim sine religione natio, saeculum. desgl. S. 273. Religio ultima hominis differentia.

[2]) A. a. O. S. 223. Quemadmodum enim intellectum, amorem, libertatem cum Deo, ita ἀλογίαν sive irrationem, concupiscentiam, necessitatem cum brutis etc. communem obtinemus. Ex cuius scrutinio acuratiori solae et ultimae hominis differentiae religio et fides insurgunt.

unter denjenigen finden kann, welche die Vernunft zum unterscheidenden Merkmal des Menschen machen"[1]. Eine dem Sinne nach ähnliche Stelle, die zugleich die Absicht einer Rechtfertigung des eigenen Standpunktes erkennen lässt, finden wir auch in Kants Kritik der reinen Vernunft (ed. Kehrbach S. 495 f.): „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloss eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert, so könnte man, nach der Strenge, dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: Der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott".

Die Religion macht Herbert gänzlich von der Moral abhängig und gibt eine Bestimmung derselben, die der kantischen Definition auffallend ähnlich klingt: „Die Religion ist zu dem Behuf gegeben worden, damit die Menschen zu demjenigen, was sie von selbst hätten tun sollen, verpflichtet würden, und zugleich die gemeinsame Eintracht aller genährt würde"[2]. Dieses

[1]) De veritate: S. 273. Neque moramur irreligiosus quosdam, immo et Atheos videri posse; re ipsa enim Athei non sunt; sed cum falsa et horrenda attributa a quibusdam Deo affingi deprehenderint, nullum potius, quam tale Numen credere maluerunt . . . Si tamen irreligiosos quosdam prorsus, immo et Atheos inveniri posse contendas (quod tamen non credimus) cogita et insanos et irrationales non paucos deprehendi posse inter illos, qui rationale tamquam ultimam hominis differentiam tuentur.

[2]) De religione. S. 295. Religionem . . . in eum finem editam fuisse intellexeram, ut homines ad ea, quae ultro facere debuissent, adstringerentur, communisque una aleretur inter omnes concordia.

Resultat und die bereits in der Schrift De veritate aufgestellten notitiae communes circa religionem findet er bestätigt durch eine genaue, den grösseren Teil der Schrift De religione ausmachende Analyse uralter und weitverbreiteter Religionen mit besonderer Beachtung derjenigen, die ihm aus der gemeinsamen Vernunft hervorgegangen zu sein schienen[1]. Nach der Regel des consensus universalis gewinnt er als allgemein anerkannte und deshalb den Kern aller Religionen bildende Wahrheiten folgende fünf:

1. Das Dasein eines höchsten Wesens[2]; 2. Diesem höchsten Wesen gebührt Verehrung[3]. 3. Tugend und Frömmigkeit sind die Hauptbestandteile der Gottesverehrung[4]; 4. Die Sünden müssen bereut und gesühnt werden[5]; 5. Es gibt eine Belohnung oder Strafe nach diesem Leben[6].

Ist schon die praktische Auffassung der Religion beiden, Herbert und Kant, gemeinsam, so lassen sich obige fünf Artikel, die übrigens von den späteren

[1]) De religione: S. 295. Varias deinde perantiquae illius et pervulgatae religionis gentilium partes persitans, ad eas me praesertim contuli, quae maxime necessariae et ex ratione communi depromptae viderentur.

[2]) De veritate: S. 268. Esse supremum aliquod numen. Dies ist aber nicht etwa der rein abstrakte Begriff eines höchsten Seins, sondern Herbert zählt eine Reihe von Eigenschaften Gottes auf: Esse beatum; esse finem, causam et medium rerum; esse aeternum, quod enim in rebus primum aeternum utique esse communis notitia docet; esse bonum, qui causam omnis boni summe bonam esse communis notitia docet u. s. w., jede Eigenschaft als eine besondere notitia communis erweisend.

[3]) A. a. O. S .271. Supremum istud numen coli debere.

[4]) A. a. O.: S. 274. Virtutem cum pietate conjunctam praecipuam partem cultus divini habitam esse et semper fuisse.

[5]) A. a. O. S. 276. Horrorem scelerum hominum animis semper incedisse, adeoque illos non latuisse vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia.

[6]) A. a. O. S. 280. Esse praemium vel poenam post hanc vitam.

Deisten fast ausnahmslos festgehalten wurden, auf die drei praktischen Postulate Kants: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zurückführen. Nur gebraucht Herbert statt „Unsterblichkeit" den diese voraussetzenden Begriff der Vergeltung. Desgleichen sind der dritte und vierte Artikel nur auf Grund der Annahme der Freiheit als ihrer Bedingung möglich.

Mit Zugrundelegung dieser fünf Artikel baut sodann Herbert in der Schrift De religione gentilium eine Art allgemeine Religionsgeschichte auf. Er behauptet, dass dieselben in allen vernünftigen Religionen, ja selbst in einigen heidnischen, obwohl durch eine schwere Masse von Irrtümern beinahe verschüttet, von Einsichtigeren aufgefasst werden könnten[1]) und als die Elemente einer natürlichen Religion anzusehen seien. Mit feinem Verständnis versucht er eine natürlich-psychologische Erklärung der ursprünglich reinen und vernünftigen Religion zu geben und kann selbst hinsichtlich des Heidentums denjenigen nicht beipflichten, welche in demselben nichts als Irrtum und Unvernunft finden. Er ist überzeugt, dass eine Religion, welche Jahrhunderte lang weit und breit in Geltung gewesen ist, nicht ohne eine vernünftige Grundlage habe existieren können[2]). Gleichwohl kann er sich auch die Mängel der Religionen nicht verbergen[3]). Diese auf den anfänglichen Zustand der Reinheit und Unverdorbenheit allmählich folgende Entartung und Entstellung führt er aber sonderbarerweise zurück auf die zu den fünf Artikeln hinzugefügten vielfachen Zutaten seitens der Philosophen, Dichter und Priester, denen die weniger einsichtige Menge sich gefügig zeigte[1]). Besonders die Priester stehen bei Herbert in einem üblen Ansehen. Für den Uebergang der aus der anfänglichen Naivität des Bewusstseins stammenden Naturreligion als der wahren inneren Verehrung eines höchsten Gottes zum Polytheismus mit seinen Opfern und rituellen Handlungen weiss er keine andere Erklärung, als Betrug, Schlauheit und Gewinnsucht der Priester[2]).

Ueber das Christentum spricht sich Herbert nicht ausführlich aus. Erst am Schluss seiner Schrift erklärt er, dass sich hier ein ähnlicher Prozess der Verfälschung abgespielt habe, worüber er später zu schreiben verspricht. Er beschränkt sich nur auf die Erklärung, dass zu allen Zeiten einsichtigere Männer sich bemüht hätten, die allgemeine Religion von Irrtümern, wenn diese schon zu sehr die Oberhand zu gewinnen begannen, zu reinigen. „So machten auch die Platoniker, Stoiker, ja fast alle Philosophen der damaligen Zeit den Versuch, die Religion auf Tugend und Pietät gegen Gott und Menschen zurückzuführen, woraus erhellt, dass sie gegen die sich verbreitenden Irrtümer Abhilfe schaffen wollten. Indem nun die Christen dieses Zeitalters die besseren und reineren Lehren jener Philosophen herauszogen und bekräftigten, fiel die ganze übrige heidnische Religion . . . saftlos und nutzlos zusammen und verschied gleichsam

---

[1]) De religione S. 310. Quinque articuli nostri, gravi mole errorum propemodum obruti, a perspicioribus viris percipi posse.

[2]) A. a. O. S. 298. Haut enim sine aliquibus rationum momentis condi potuit, quae per tot saecula longe lateque viguit religio.

[3]) Herbert gebraucht fast ausnahmslos die Einzahl: religio gentilium, religio ethnica, was für seinen religiösen Standpunkt bezeichnend ist. Vergl. Kant: Religion ist nur eine, dagegen verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung. (Religion innerhalb . . . ed. Kehrbach S. 113).

[1]) De religione S. 283. Sed dum haec philosophi, illa sacerdotes, alia demum poetae adjicerent, tota inclinata in casumque prona nutavit veritatis fabrica.

[2]) A. a .O. S. 225 . . . Vafrities et vecordia sacerdotum . . . ; vergl. auch S. 25. Ingeniosus . . . fuit tum ad populum sub religiosis formulis adstringendum, tum ad quaestum captandum, sacerdotalis semper ordo.

entseelt. Da nämlich die Christen jegliche Tugend und Reinheit des Wandels ihren Anhägern zur Pflicht machten, so blieben nur solche Teile jener Religion übrig, worüber die Kirchenväter leicht spotten konnten. Allein diese brachten es endlich dahin, dass an die Stelle der anfänglichen Glaubensartikel andere gesetzt wurden, die, obgleich sie einige Jahrhunderte hindurch erst langsam Glauben fanden, doch zuletzt herrschend wurden und noch heute allenthalben sind. Auch die Hierarchie blieb bestehen, welche die Autorität in der Religion hat"[1]).

Die Frage nach der Wahrheit und Möglichkeit einer Offenbarung Gottes behandelt Herbert verhältnismässig kurz und zwar im Sinne der notitiae communes. Gott offenbart sich den Menschen sowohl innerlich als den, der ewiges Leben und Seligkeit ist, indem er allen Menschen das Verlangen nach einem ewigen Leben eingepflanzt hat, als auch äusserlich in der wunderbaren Schöpfung dieser Welt[2]), Offenbarung im weiteren Sinne sei also: quodcumque ex

[1]) De religione S. 311. Sed et Platonici, Stoici, philosophique omnes fere tum temporis religionem ad virtutem et pietatem in deos et homines revocare aggressi sunt, ut in operibus eorum videre licet, quo pervulgatis erroribus mederentur. Caeterum Christianis per id saeculum meliores sanctioresque philosophorum illorum doctrinas sive extrahentibus sive confirmantibus, reliqua tota . . . inutilis et exucca concidit Gentilium religio, et tamquam exanimata obiit. Dum quippe virtutem omnem vitaeque puritatem sectatoribus suis imperarent Christiani, haud aliae permansere veteris illius religionis partes, quam quae patres ecclesiae facile riderent. Quorum opera tandem factum, ut alii fidei articuli loco priorum substituerentur, qui, licet per aliquot saecula tarde crederentur, obtinuere tandem; et hodierno etiam passim obtinent. Permansit etiam Hierarchia, penes quam sacrorum authoritas est.

[2]) A. a. O. S. 6. . . . Deus, ut vitae aeternae beatiorisque status desiderium cunctis inderetur, seipsum una, qui et vita aeterna illa et beatissimus est, tacite indicavit; . . . seipsum porro in insigni huius mundi opificio patefecit.

gratia divina demandantur, die Hilfe, welche dem Unglücklichen auf sein Gebet hin vom Himmel herabgesandt wird, die innere Erfahrung von der Wirksamkeit Gottes im Glauben, guten Werken, Reue u. s. w.[1]) Die zehn Gebote Gottes oder der Dekalog seien im Grunde genommen nur die erweiterten notitiae communes circa religionem, doch halte man sie, um sie vor schädlichen Zutaten zu schützen, in frommem Glauben als durch Offenbarung oder besondere Vorsehung Gottes für gewährleistet[2]). Gewöhnlich werde jedoch die Offenbarung im engeren Sinne gefasst als etwas, was über die allgemeine Vorsehung hinausgeht, als eine Mitteilung von Sätzen oder Geboten über jene fünf Artikel hinaus. Erklärt Herbert auch eine übernatürliche Offenbarung nicht für unmöglich, so unterstellt er sie derart starken Bedingungen, dass ihre Bedeutung — im kirchlichen Sinne — gänzlich hinfällt. Nach einer dieser Bedingungen müsse sie nämlich jedem unmittelbar zuteil werden; denn was man von anderen als geoffenbart empfängt, das ist nicht mehr Offenbarung, sondern Ueberlieferung, Geschichte; da aber die Wahrheit der Ueberlieferung oder Geschichte von dem Erzähler abhängt, so sei sie für uns höchstens nur wahrscheinlich[3]).

[1]) De veritate S. 291. Inde votorum damnatis e coelo demissum in rerum angustiis auxilium, revelatio est. Inde sensus illi interni Numinis operantis circa fidem, bona opera, resipiscentiam, revelationes sunt.

[2]) A. a. O. S. 295. Hae igitur (scil. quae in decalogo continentur praecepta) ut sint affatim notitiae communes, quia tamen illis superaddere aliquid in promptu fuit, hoc ipsum revelatione sive providentia sua particulari praecavisse deum, pie creditur.

[3]) A. a. O. S. 298 . . . ut tibi ipsi patefiat, quod enim tanquam revelatum ab aliis accipitur, non iam revelatio, sed traditio, sive historia habenda est; cum autem historiae sive traditionis veritas a narrante pendeat, fundamentum revelationis extra nos possidet et proinde tota respectu nostri est verisimilis.

Ueber die Frage übrigens, ob zum Heil eine spezielle Offenbarung erforderlich sei, oder ob die fünf Artikel ausreichen, äussert sich Herbert etwas vorsichtig:[1]) „Dass diese fünf Artikel gut und allgemein angenommen sind, wird jeder zweifellos zugeben. Doch zur Erlangung des ewigen Heils seien dieselben nicht ausreichend, werden manche behaupten. — Wer so spricht, bringt meines Erachtens etwas Kühnes, um nicht zu sagen etwas Furchtbares und Unbesonnenes vor; sind doch keinem die Gerichte Gottes ganz bekannt. Deshalb möchte ich auch nicht gerade behaupten, dass diese Artikel ausreichen, doch scheint mir die Ansicht derjenigen wahrscheinlicher, welche fromm und milde von den Gerichten Gottes urteilen, wenn nur der Mensch leistet, was er vermag. Denn es steht nicht in eines jeden Macht, dass Glauben oder Ueberlieferung, so zwanglos sie sein mögen, gehörig an ihn kommen; auch kann unseren fünf Artikeln aus rechter und allgemeiner Vernunft kein Dogma hinzugefügt werden, durch welches die Menschen aufrichtiger und frommer, Friede und öffentliche Eintracht mehr gefördert werden könnten".

Vergl. auch S. 296 de verisimili: wonach Tradition und Historie gleichfalls für uns alle nur wahrscheinlich erklärt werden.

[1]) De religione S. 293. Et quidem quinque hosce articulos bonos catholicosque esse unusquisque proculdubio fatebitur: ad salutem tamen aeternam comparandam non sufficere perhibebunt nonnulli. Caeterum qui ita locutus fuerit, nae ille quidem audax, nedum sacrum temerariumque effatum (mea sententia) protulerit; cum nulli satis explorata sint iudicia divina; quam etiam ob causam, neque eas sufficere protinus dixerim, attamen magis probabilis mihi videtur eorum opinio, qui aeque pie ac leniter de dei iudiciis statuunt, dum homo, quod in se est, praestat; neque enim in cuiusvis potestate est, ut fides, sive traditiones, quantumvis laxae, ad se satis pertingant, neque tandem ex recta communique ratione quinque articulis nostris addi potest dogma, unde magis sinceri piique evadant homines, aut pax concordiaque publica magis promoveatur.

Der religionsphilosophische Standpunkt Herberts ist somit in den Hauptzügen folgender: Die fünf Artikel bilden die wesentlichen Bestandteile einer einzigen, natürlichen Religion. Sie sind in der gemeinsamen Vernunft begründet und werden auch als solche von allen anerkannt. Was über dieselben hinausgeht, sind teils Erweiterungen derselben, teils aber auch schädliche Zutaten. Aufgabe und Befugnis der Vernunft sei es daher, in religiösen Dingen durch selbständiges Denken und freie Prüfung des Ueberkommenen, unabhängig von jeder Autorität, das Wahre vom Falschen oder bloss Wahrscheinlichen und Möglichen zu unterscheiden[1]). Nicht nur im Heidentum, sondern auch in der christlichen Religion und deren Schrift, der Bibel, sei zu unterscheiden zwischen dem, was zum Heil notwendig, echtes Wort Gottes sei, und was nicht[2]). Etwas, was über die Vernunft geht, das könne allenfalls geglaubt werden, jedoch nichts, was gegen die Vernunft geht[3]).

Mit den fünf Artikeln ist ferner die sittliche Autonomie und die praktische Auffassung der Religion gegeben, wenngleich von Herbert nicht genauer durchgeführt. Selten und nur andeutungsweise gebraucht er auch seine Aufstellungen als kritischen Maßstab im Hinblick auf das Christentum. Dies geschieht erst durch seine späteren Gesinnungsgenossen, welche die besonderen Fragen des Christentums einzeln kritisch

---

[1]) De causis errorum S. 68 . . . intrepide dicimus, tantum abesse, ut humana authoritas quidquam contra rationem rectam valeat, ut ipsa etiam authoritatis authoritas ex ratione petenda sit: quin citra ejus subsidium neque aliquid certi satis circa revelata statui potest.

[2]) De religione S. 11. Quid igitur in S. bibliis tanquam ipsissimum dei verbum, quid porro ad salutem maxime necessarium disquirendum manet.

[3]) De causis errorum S. 71. Supra rationem igitur ut quaedam tamquam probabilia, neque aliter credi possint; nihil praeter rationem, aut saltem citra illam, sane credi potest.

behandeln und damit hauptsächlich dessen Bedeutung als geoffenbarter und positiver Religion zu erschüttern suchen. Unverhüllter sind in dieser Beziehung bereits die Ansichten von Herberts jüngerem Zeitgenossen

Thomas Hobbes (1588—1676)[1]).

Im Anschluss teils an den Empirismus Bacons, teils an die moderne exakte Naturforschung eines Kepler und Galilei lehrt Hobbes einen sinnlich bedingten Rationalismus. Wie alles unser Wissen aus der Sinnesempfidung stamme, so haben auch unsere moralischen und religiösen Vorstellungen sinnlich-selbstische Triebe und Affekte zu ihrer Wurzel. Die Religion sucht somit Hobbes auf eine durchaus natürliche Weise zu begründen und von diesem Gesichtspunkte aus den Stoff des religiösen Glaubens und Bewusstseins begreiflich zu machen, stellt sich jedoch dadurch, dass er auf das Gebiet des Ethischen, Religiösen und Kirchlichen seine Rechts- und Staatsprinzipien angewandt wissen will, in Gegensatz sowohl zu Herbert, wie zu allen späteren Vertretern des Deismus. Seine Staatstheorie ist nämlich eine strenge Durchbildung des absolutistischen Prinzips[2]). Sie postuliert für das Staatsoberhaupt, den Souverän, die uneingeschränkte Gewalt in politischer wie in religiöser Hinsicht. Sie ist gewissermassen eine theoretische Begründung der Bestrebungen der politisch-religiösen

[1]) Die religions- und staatsphilosophischen Ansichten Hobbes' sind enthalten in seiner Schrift: Leviathan, or the matter, form and authority of a communwealth ecclesiasticall and civill, London 1651. Die lateinische Uebersetzung, Amsterdam 1668, stammt wahrscheinlich von Hobbes selbst, die deutsche dagegen: Leviathan, oder der kirchliche und bürgerliche Staat, Halle 1794 bis 1795 in zwei Bänden, von einem ungenannten Uebersetzer. Letztere wird hierbei zugrunde gelegt.

[2]) Ueber die Entstehung des souveränen Staates, der Monarchie, aus dem Naturzustande siehe Leviathan 1. Band, 17. Abschnitt ff.

Kämpfe jener Zeit, die im westphälischen Frieden gleichsam völkerrechtliche Sanktion erhalten und in der Formel cuius regio, eius religio ihren Ausdruck gefunden haben. Dass eine derartige Schlussfolgerung den Absichten des Deismus, dessen spätere Vertreter sich selbst Freidenker nannten, nicht entspricht, ist selbstverständlich. Demgemäss verlieren auch die hierauf bezüglichen weitläufigen Ausführungen der hobbesschen Theorie für unser Vorhaben an Bedeutung. Weit wichtiger und dem Deismus geradezu die Richtung weisend ist dagegen Hobbes' Stellungnahme dem Christentum gegenüber.

Den Untersuchungen über die christliche Religion bietet Hobbes einen ungleich grösseren Raum als Herbert. Und wenn auch seine gerade hier nachdrücklichst betonte Forderung der völligen Unterordnung der christlichen Kirche unter die Autorität des Staates bezw. dessen Oberhauptes nicht im Sinne des Deismus ist, so bringt ihn dafür dessen äusserst scharfe Polemik gegen die christlich-kirchliche Hierarchie, sowie besonders die Behandlung einzelner Glaubenslehren des Christentums, wie der Offenbarung, der Wunder und Weissagungen, jenem um so näher.

Das Wesen der Religion sucht Hobbes, wie schon bemerkt, durch natürliche Erkenntnisgründe begreiflich zu machen. Die Anerkennung einer Gottheit, oder eines übernatürlichen, mächtigen Wesens sei als der natürliche Keim der Religion anzusehen[1]), die im weiteren Umfange die jenem Wesen gebührende Verehrung[2]) und die Pflichten der Menschen gegen einander[3]) als natürliche Gesetze der Vernunft in sich

[1]) Leviathan 1. Bd. S. 116.

[2]) A. a. O. S. 322.

[3]) A. a. O. S. 127 ff. zählt Hobbes neunzehn die Pflichten der Menschen gegen einander umfassende Naturgesetze auf, die, „um auch den Kurzsichtigen alle Entschuldigung zu benehmen, die heilige Schrift in den einzigen, kurzen und deutlichen Spruch

enthalte. Gott offenbare sich gleichsam jedem durch dessen gesunde Vernunft, welche somit „unstreitig ein Wort Gottes ist“[1]). Die Naturgesetze seien als Kundgebung des göttlichen Willens zugleich göttliche Gesetze. „Bei den göttlichen Gesetzen findet aber eine dreifache Art der Bekanntmachung statt: nämlich durch blosse Vernunft, durch Offenbarung, oder vermittels eines solchen Menschen, den Gott durch Wunderwerke als glaubwürdig den übrigen bestätigt hat. Man könnte folglich fast sagen: es gibt ein dreifaches Wort Gottes, nämlich ein vernünftiges, ein sinnliches und ein prophetisches Wort, womit auch die dreifache Art, Gott zu vernehmen, übereinstimmt, als gesunde Vernunft, Sinn fürs Uebernatürliche und der Glaube. Da aber der Sinn fürs Uebernatürliche in einer Offenbarung besteht, welche einem Einzelnen widerfuhr, so ist sie auch nur für einen solchen verbindlich“[2]).

Da nun die christliche Religion[3]) sich „fast nur einzig auf übernatürliche Offenbarung des göttlichen Willens, auf das prophetische Wort Gottes stützt“[4]), so sind auch die Gründe für deren Erkenntnis von anderer Art, als bei der natürlichen Religion.

Gegen die Verbindlichkeit des Glaubens an das prophetische Wort Gottes spricht sich nun Hobbes entschieden aus: „Sagt jemand, ihm sei von Gott eine neue Lehre übernatürlich eingegeben worden, von dem werden Verständige urteilen, er sei durch Eigendünkel

---

zusammengezogen hat: „Was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch“. (Leviathan 1. Bd. S. 151).

[1]) Leviathan 2. Bd. S. 333.

[2]) A. a. O. 1. Bd. S. 319 f.

[3]) Hobbes spricht fast durchweg nur vom christlichen Staate, da, wie jede andere Religion, so auch die christliche der Sanktion seitens des Staates bedürfe, nur als Staatsreligion Geltung haben könne.

[4]) Leviathan 2. Bd. S. 333.

verrückt geworden. Kann daher der allmächtige Gott allerdings in einem Traum oder Gesicht, durch Worte oder durch Eingebung zu einem Menschen reden, so ist doch niemand verbunden, demjenigen, welcher dergleichen von sich behauptet, Glauben beizumessen, weil er doch ein Mensch ist und folglich irren, ja was noch übler ist, lügen kann. Durch welche Gründe wird man also, ohne göttliche Offenbarung (scil. unmittelbare) dartun können, wer ein wahrer Prophet sei und wer nicht“?[1]).

Aus dieser Erklärung kann man unschwer die wahre Stellung Hobbes' zur christlichen Religion erkennen, soweit sich dieselbe auf eine übernatürliche Offenbarung des göttlichen Willens, oder das prophetische Wort Gottes, eine nunmehr durch Schrift und Ueberlieferung an die Menschen kommende Offenbarung stützt. Wenn er es auch als historische Tatsache anerkennt, dass Gott den Propheten sich unmittelbar geoffenbart habe, so tut er es seinem Prinzip gemäss offenbar nur deswegen und insoweit, weil und als es die derzeitige anglikanische, cäsaropapistische Kirche verlangte. Dies zeigt sich um so deutlicher da, wo es sich um die Anerkennung der hl. Schrift überhaupt als solcher handelt, indem er erklärt, dass er nur diejenigen Bücher als zur hl. Schrift gehörig anzuerkennen brauche, welche die anglikanische Kirche dafür erklärt hat[2]). Aber selbst dieses Zugeständnis wird abgeschwächt durch die Regeln, die er bei der Prüfung einer vorgeblichen Offenbarung beachtet wissen will, Regeln, die von den späteren Vertretern des Deismus auf einzelne Glaubensfragen des Christentums angewandt worden sind: Wenn wir die übernatürliche Offenbarung des prophetischen Wortes betrachten, so „müssen Sinne, Erfahrung und gesunde Vernunft nicht

---

[1]) Leviathan S. 335.

[2]) A. a. O.: 2. Bd. S. 339.

ganz zurückgesetzt werden; . . . denn wenn auch in dem geoffenbarten göttlichen Worte sich vieles findet, welches über die menschliche Vernunft geht, und also von derselben weder bewiesen, noch widerlegt werden kann, so ist dennoch in demselben nichts enthalten, was wider sie streitet[1]) . . . Aus der hl. Schrift können durch richtige Deutung und vorsichtige Schlussfolgerung alle Regeln und Vorschriften, die zur Kenntnis unserer Pflichten gegen Gott und Menschen erforderlich sind, ohne Schwärmerei oder übernatürliche Eingebung leicht abgeleitet werden"[2]).

Die Ansicht Hobbes', die er auch in weiteren Verlaufe seiner Darlegungen widerholt mehr oder weniger deutlich vertritt, ist mithin folgende: die christliche Religion sei ihrem wesentlichen Gehalt nach nur eine höher entwickelte Stufe der natürlichen Religion, die, von besonderen gottesdienstlichen Vorschriften und als Bundeszeichen dienenden Gesetzen abgesehen, auch die Religion der Juden der vorchristlichen Zeit war. Lässt er auch den alttestamentlichen Berichten von Wundern als Bestätigung einer unmittelbaren Offenbarung Gottes, sowie den neutestamentlichen von erfüllten Weissagungen, Wundern und Erscheinungen als Beweismitteln der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion die Geltung einer historischen Tatsache, so tut er es sicherlich mehr aus dem vorhin genannten Grunde der Rücksichtnahme auf den Staatswillen; denn nebenbei fehlt es bei ihm nicht an Versuchen, die Geltung dieser Beweismittel durch all-

---

[1]) Leviathan S. 333.

[2]) Diese, von der etwas freien deutschen Uebersetzung (Halle 1794) abweichende, Stelle lautet im lateinischen Text, Leviathan Cap. 32. pag. 176 wie folgt: Ex quibus Scripturis per interpretationem rectam cautamque ratiocinationem praecepta et regulae ad scientiam officiorum nostrorum, tum erga deum, tum erga homines necessariae, sine enthusiasmo aut inspiratione supernaturali facile depromi possunt.

gemeine Erklärungen zu entkräften. So gibt er z. B. hinsichtlich der Wunder zwar ohne weiteres zu, dass Gott, aber auch nur Gott allein, dieselben vermöge seiner Allmacht wirken könne. „So seien die Schöpfung der Welt und die Sintflut Werke Gottes, welche die höchste Bewunderung verdienen, und doch werden sie nicht eigentlich mit dem Namen Wunder belegt, sondern weil die Menschen, wenn sie sich ihrer eigenen Vernunft überlassen, oft Zweifel hegen, ob das durch die Propheten verkündigte Wort Gottes auch wirklich von Gott komme oder nicht, so werden in der hl. Schrift die Wunder Zeichen genannt, weil sie Zeichen des göttlichen Willens sind"[1]). Hierbei käme also eine mittelbare Wirkung Gottes in Frage. Die besonderen Fälle von Wunderberichten der Bibel untersucht nun Hobbes nicht näher, spricht vielmehr von den Wundern Mosis und Jesu wie von wirklichen Tatsachen. Zwischendurch betont er aber, dass das Dafürhalten aussergewöhnlicher Geschehnisse und Taten für Wunder meist auf der Unkenntnis der natürlichen Ursachen beruhe, und gibt Erklärungen ab, wie etwa folgende: „Dass die Menschen etwas bewundern, hängt gemeiniglich von ihrer Einsicht und Erfahrung so ab, dass der eine etwas als Wunder ansieht, was der andere keineswegs dafür erkennt. Daher staunen unwissende und abergläubische Leute manche Dinge als grosse Wunder an, welche einsichtsvollen und erfahrenen Männern kaum auffallend sind. Der gemeine Mann hielt die Verfinsterungen der Sonne und des Mondes für etwas Uebernatürliches; gelehrte Männer hingegen, welche die natürlichen Ursachen davon einsahen, kündigten sie lange Zeit vorher an. Listige und unter sich einverstandene Menschen kundschafteten oft die geheimen Handlungen eines Unvorsichtigen und Unbedachtsamen aus und erregten dadurch, dass sie

---

[1]) Leviathan 2. Bd. S. 391.

dieselben ihm nachmals erzählten, bei ihm eine grosse Bewunderung; kluge und vorsichtige Menschen aber würden sie nicht so leicht haben hintergehen können"[1]).

Ueber die Weissagungen schreibt er folgendermassen: „Weissagung, sofern man darunter das Vorhersagen bevorstehender zufälliger Begebenheiten versteht, wird nicht den wahren Propheten allein, sondern auch zuweilen Betrügern zugeschrieben, welche vorgeben, dass sie durch Hilfe gewisser Geister und vermittels einer abergläubischen Weissagungskunst auf mehr denn eine Art . . . zukünftige Dinge vorhersagen könnten. Und solche Menschen verschaffen sich durch die zufällige Erfüllung einer einzigen Begebenheit, welche sie vorhersagten, ein so grosses Vertrauen auf ihre Kunst, dass selbst hundert andere nicht eingetroffene Vorhersagungen ihren Ruf nicht schwächen können"[2]).

Der Zweck solcher und ähnlicher Stellen ist nicht zu verkennen. Dem freidenkenden Leser sollen sie zu dem nach Hobbes' Ansicht richtigen Urteil über die Wunder- und Weissagungsbeweise des Christentums, das er selbst nicht offen aussprechen will, verhelfen. Aeusserlich konservativ verhält er sich auch allen denjenigen Lehren des Christentums gegenüber, die vom Staate, dessen Untertan er war, sanktioniert waren. Abgesehen davon, dass er unablässig bemüht ist, auf Grund der hl. Schrift selbst den Nachweis zu erbringen, dass die christliche Kirche dem Staate unterzuordnen sei, spricht er auch Gedanken aus, die ganz im Sinne des Deismus gehalten sind. So erklärt er, dass der Erlöser ausser den von Gott den Juden gegebenen mosaischen Gesetzen „neue Gesetze uns nicht gegeben, sondern die zu halten gelehrt habe, die wir bereits haben, nämlich die natürlichen und die bürgerlichen

[1]) Leviathan 2. Bd. S. 392.
[2]) A. a. O.: 2. Bd. S. 378.

Gesetze. Befiehlt uns nun das Gesetz Gottes den Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze, so befiehlt es uns folglich auch den Gehorsam gegen alle biblischen Vorschriften, welche nur da Gesetze sind, wo die bürgerliche Macht sie mit Gesetzeskraft versehen hat. Anderwärts sind sie nur Ratschläge, welche jeder auf seine eigene Gefahr, ohne gerade Unrecht zu tun, befolgen oder nicht befolgen kann"[1]).

Aus den bisherigen Darlegungen über Hobbes' und Herberts religiöse Ansichten[2]) lässt sich bereits der grundsätzliche Standpunkt der deistischen Doktrin, wie er auch späterhin der gleiche bleibt, genauer fixieren: Nur diejenige Religion sei die richtige, welche die Vernunft an der Hand der Natur sich bildet. Nicht eine Reihe von kirchlichen und konfessionellen Dogmen, sondern einige allgemeine Wahrheiten, nicht ein Opfer des Verstandes, sondern innere Ueberzeugung und ein sittlich geordnetes Leben machen das Wesen der Religion aus. Alle verschiedenen Religionen haben, wenn auch mit Unterschied, an diesem Kern religiöser Wahrheiten teil. Und während man sich anfangs über die Grundlage der positiven Religionen überhaupt und des Christentums im besonderen, über dessen Offenbarungscharakter und die übrigen Wahrheitsbeweise und Glaubenslehren noch mit einer gewissen Zurückhaltung äusserte und nur verstandesgemässe Kriterien aufstellte, nach denen z. B. die wahre Offenbarung von der bloss vorgeblichen zu sondern sei, so geht man in der nun folgenden Periode des Deismus, der sog. Blüte-

[1]) Leviathan 2. Bd. S. 532.
[2]) Anmerkg. Die religionsphilosophischen Ansichten Hobbes' und Herberts haben unter den zeitgenössischen Orthodoxen einen Entrüstungssturm hervorgerufen, der sich in zahlreichen Gegenschriften kundtat. Eine derselben, bereits im Jahre 1680 in Deutschland erschienen (Christian Korthold-Kiel), trägt den Titel: De tribus impostoribus, in der gegen Herbert, Hobbes und Spinoza als die drei Betrüger polemisiert wird.

zeit desselben, weniger nachsichtig vor: die christliche Religion mit einer natürlichen, mit der Vernunftreligion, zu identifizieren, das in jener als unhaltbar erkannte Positive zu leugnen, oder in etwas Natürliches und Vernunftgemässes umzudeuten, ist das Bestreben dieser Periode. Daneben werden sich allerdings auch konservativere Ansichten finden, wie z. B. hinsichtlich der Offenbarung, doch mit einer eigentümlichen Färbung.

Wir werden uns von jetzt ab übrigens darauf beschränken können, die weiteren Resultate deistischer Bestrebungen nur noch insoweit zu berücksichtigen, als sie für den Nachweis der Beziehungen zwischen der deistischen Doktrin und der Religionslehre Kants hervorgehoben zu werden verdienen. Der grundsätzliche Standpunkt bleibt jedenfalls auch fernerhin der gleiche, und wenn auch in dieser oder jener Beziehung mitunter sogar von einander abweichende Ansichten verfochten werden, so sind sie nur besondere Begleiterscheinungen ein und derselben Haupttendenz. Alles, was dabei im Hinblick auf Kant belanglos ist, kann unberücksichtigt bleiben.

c) Blüteperiode des Deismus.

John Locke (1632—1704)[1].

Ein gewisses autoritatives Ansehen erhielt der Deismus durch die Philosophie Lockes, den man daher auch an die Spitze der Vertreter der Blüteperiode desselben gestellt hat.

Eine Gesamtdarstellung der Religionsphilosophie hat Locke zwar nicht gegeben, doch einzelne im Zusammenhang seines Hauptwerkes[2]) behandelte reli-

[1]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 154 ff.

[2]) An essay concerning human understanding, London 1690: Versuch über den menschlichen Verstand. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann, Berlin 1872 u. 73; 2. Aufl. bearb. von G. Th. Siegert und von Th. Schultze, 2. Bd., Leipzig 1901,

gionsphilosophische Motive sowie seine speziell auf das Christentum sich beziehende Schrift: Reasonablenesse of Christianity as delivred in the Scriptures[1]) (1695) und eine kleine Abhandlung über die Wunder[2]) zeigen zur Genüge, welche Stellung er der Religion gegenüber einnimmt.

Lockes System ist teils Empirismus teils Rationalismus:[3]) alle unsere Vorstellungen stammen aus der äusseren und inneren Erfahrung[4]), alle Erkenntnis aus der Kombination dieser einfachen Vorstellungen. Angeborene Begriffe und Grundsätze, theoretische wie praktische, angeborene Ideen, besitze unsere Seele

Universalbibliothek. Zitiert wird hier nach der Uebersetzung von Kirchmann.

[1]) John Locke's Reasonables of Christianity (Vernünftigkeit des biblischen Christentums) 1695, übersetzt von C. Winckler, mit einer Einleitung herausgeg. von L. Zscharnack, Giessen 1914. (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus 4. Quellenheft).

[2]) Johann Lockens Anleitung des menschlichen Verstandes zur Erkenntnis der Wahrheit nebst desselben Abhandlung von den Wunderwerken; aus dem Englischen übersetzt von George David Kypke, Königsberg 1755. Bei Locke findet man diese beiden Schriften unter seinen nachgelassenen Werken, Posthumous works, erstere pag. 389—428, letztere pag. 451—455. Dass die kleine Schrift über die Wunder, die Kypke seiner Uebersetzung voranstellte, verhältnismässig kurz nach ihrem Erscheinen ins Deutsche, und dazu noch in Königsberg von einem Zeit- und Amtsgenossen Kants, übersetzt wurde, zeugt von dem Interesse, dass man selbst Lockes kleineren Abhandlungen, auch religionsphilosophischen Inhalts, entgegenbrachte.

[3]) Interessant ist, was Kant über Locke sagt: (K. d. r. V. Kehrbach S. 111. Zusatz zu der 2. Ausgabe). „Der berühmte Locke hatte aus Ermangelung dieser Betrachtung (scil. der transszendentalen Deduktion aller Begriffe a priori, Kr. d. r. V. S. 110), und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch so inkonsequent, dass er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen".

[4]) Essay, englische Ausg. London 1710. 2. Buch, Cap. I. § 2 S. 67. „All Ideas come from Sensation on or Reflection".

nicht, sondern sie sei an sich wie weisses Papier, eine tabula rasa[1]). Ist demgemäss auch die Herleitung der prinzipiell-religiösen Momente, soweit solche hergeleitet werden, eine andere, wie bei Herbert[2]), ja selbst Hobbes gegenüber eine andere insofern, als dieser nur von Sensation weiss und alles Wissen aus Eindrücken der Körper auf uns, auf unsere Seele, ableitet, so betrachtet doch auch Locke im Verlauf seiner Untersuchungen die Religion aus durchaus natürlichen und vernünftigen Gesichtspunkten. Dies zeigt vor allem die Art, wie er die volle Rationalisierung hinsichtlich des Hauptmomentes der Religion, des Gottesbegriffes, vollzieht.

Wie jede Art religiösen Instinkts, oder wie man es sonst nennen mag, verwirft Locke auch die Behauptung, dass die Gottesidee dem Menschen angeboren und notwendig eigentümlich sei; sie entstehe vielmehr aus Erfahrung und Reflexion, durch Kombination und Erweiterung der vorzüglichsten Eigenschaften, die uns die Erfahrung an uns und an anderen Wesen wahrnehmen lässt. Die Existenz eines so vorgestellten idealen Wesens folgere die Vernunft via causalitatis aus dem Dasein der Welt und unserer selbst, also auf dem Wege eines kosmologischen Beweises[3]).

Der Hauptabsicht unserer Untersuchung mehr gemäss ist indessen Lockes Stellung zur Offenbarungsfrage:

Offenbarung und Vernunft führen den Wahrheitsuchenden zu zwei verschiedenen Zielen: zum Glauben bezw. zur Erkenntnis oder zum Wissen; jener biete Ueberzeugung, diese Gewissheit. Ist Erkenntnis die

[1]) Essay, 2. Buch, Cap. I. § 2, S. 67: White-Paper, welches in der lateinischen Uebersetzung (Lipsiae 1741, S. 94) mit tabula rasa wiedergegeben wurde.

[2]) Gegen Herberts ursprüngliche Religionswahrheiten wendet sich Locke ausdrücklich im Essay I, Cap. 3, § 15.

[3]) Essay, ed. Kirchmann Buch IV. Kap. 10.

Wahrnehmung der Verknüpfung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und Unverträglichkeit unserer Vorstellungen[1]), und Vernunft die Entdeckung der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit solcher Sätze oder Wahrheiten, zu denen man durch Ableitung aus solchen Vorstellungen gelangt, welche durch den Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten erlangt werden, so ist dagegen der Glaube (im weiteren Sinne) die Zustimmung zu Sätzen, bei denen man sich auf die Glaubwürdigkeit des Verkünders verlässt, der sie von Gott auf eine ausserordentliche Art mitgeteilt erhalten haben will. Letztere Art, den Menschen Wahrheiten mitzuteilen, heisst Offenbarung[2]).

Locke unterscheidet zwar zwischen überlieferter und ursprünglicher Offenbarung, da aber unter letzterer der erste Eindruck auf eines Menschen Seele, welcher unmittelbar von Gott ausgegangen ist, zu verstehen sei, welchem Eindruck man keine Schranken setzen könne[3]), so lasse sich über deren Bereich, Geltung und Wert nichts bestimmen. Anders verhält es sich mit der mittelbaren oder überlieferten Offenbarung. Nach ihrer Stellung zur Vernunft scheidet er nun deren Sätze in vernunftgemässe, übervernünftige und vernunftwidrige[4]). Gemäss der Vernunft sind die Sätze, deren Wahrheit durch Prüfung und Verfolgung der aus der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung erlangten Vorstellungen ermittelt werden kann, deren Wahrheit und Wahrscheinlichkeit durch natürliche Ableitung dargelegt werden kann; über der Vernunft sind solche Sätze, bei denen dies unmöglich ist; gegen die Vernunft endlich solche, die sich mit unseren klaren und

[1]) Essay Buch IV. Kap. 2, § 1.

[2]) A. a. O.: Buch IV. Kap. 18. § 1.

[3]) A. a. O.: Buch IV. Kap. 18. § 3.

[4]) Wie in der Scholastik schon Hugo von St. Viktor und Thomas v. Aquin. Siehe Ueberweg-Baumgartner II, S. 342 u. 486.

deutlichen Vorstellungen nicht vertragen oder ihnen widersprechen: das Dasein eines Gottes sei vernunftgemäss, das Dasein mehrerer Götter wider die Vernunft und die Auferstehung von den Toten übervernünftig[1]).

Was die Offenbarungssätze gegen die Vernunft anbelangt, so sei ihnen jeglicher Anspruch auf Geltung abzusprechen; denn Gott hat uns die Vernunft, wie unsere natürlichen Fähigkeiten überhaupt, zum Gebrauch gegeben[2]), und es wäre unbegreiflich, wie er, der gütige Schöpfer unseres Daseins, verlangen sollte, dass eine angebliche Offenbarung für wahr angenommen werden sollte, die dem Wissen und der Vernunft widerspricht; würde er doch damit alle Grundsätze und Unterlagen unseres Wissens, die er uns gegeben, umstürzen, alle unsere Vermögen nutzlos machen und unseren Verstand, das schönste Stück der Schöpfung, ganz zerstören[3]). Andererseits habe jedoch die Offenbarung Gottes, soweit sie Vernünftiges oder wenigstens nur Uebervernünftiges enthält, ein Recht auf volle Zustimmung[4]); denn sie gewährt eine Gewissheit, die über allen Zweifel erhaben ist, indem sie das Zeugnis dessen ist, der nicht täuschen noch getäuscht werden kann[5]). Wo die Grundsätze der Vernunft einen Satz nicht als offenbar wahr oder falsch, sondern nur als wahrscheinlich ergeben, da kann die klare Offenbarung den Grund für die Zustimmung abgeben, und ein solcher Fall kann, als über die Vernunft gehend, Sache des Glaubens sein[6]). Aber — und darin liegt der Kern der ganzen Ausführungen

¹) Essay Buch IV. Kap. 17, § 23.
²) A. a. O. Buch II. Kap. 1, § 15; IV. Kap. 17, § 24; Kap. 20, § 3.
³) A. a. O. Buch IV. Kap. 18, § 5 Schluss.
⁴) A. a. O. Buch IV. Kap. 16, § 14.
⁵) A. a. O. Buch IV. Kap. 16, § 14.
⁶) A. a. O., Buch IV. Kap. 18, § 9.

— die Geltung der angeblichen Offenbarung und die Sicherheit des auf ihr beruhenden Glaubens ist noch abhängig von der Sicherheit zweier Bedingungen: es muss sicher sein, dass sie eine göttliche ist und dass man sie recht versteht[1]). Wie über das Dasein Gottes, das von jeder Offenbarung stillschweigend vorausgesetzt wird, so entscheidet auch über die Berechtigung des Anspruches, von Gott zu stammen, sowie über den Sinn jedes anderen Offenbarungssatzes allein die Vernunft[2]).

Das Bestreben Lockes geht somit letzten Endes darauf hinaus, der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, selbst in den beiden annehmbaren Fällen, folgende Wendung zu geben: Sind die Vernunftgründe, eine Offenbarung für göttlich anzuerkennen und in dem oder jenem Sinne zu verstehen, zwingend oder hinreichend? Als Bestätigung dieser allerdings nicht gestellten Frage kann man nämlich folgende Sätze nehmen: „Die Vernunft ist die natürliche Offenbarung, durch welche der ewige Vater des Lichts und die Quelle alles Wissens der Menschheit den Anteil an der Wahrheit gewährt, welchen er in den Bereich ihrer natürlichen Vermögen gelegt hat; die Offenbarung ist die natürliche Vernunft, erweitert durch eine Zugabe neuer Wahrheiten, die Gott unmittelbar gewährt und deren Wahrheit die Vernunft bestätigt durch das Zeugnis und die Gründe, die sie dafür beibringt, dass sie von Gott kommen"[3]).

Der zweite Satz enthält zugleich einen Hinweis auf den Wert der Offenbarung, über den sich Locke noch an verschiedenen anderen Stellen seines Hauptwerkes, sowie in den übrigen religionsphilosophischen

¹) Essay, IV. Buch, Kap. 16, § 14.
²) A. a. O. I. Buch, Kap. 4, §§ 10, 12, 15, 17; IV. Buch, Kap. 10, § 1; Kap. 18, § 6.
³) A. a. O. IV. Buch, Kap. 19, § 4.

Schriften — je nach dem Zusammenhang allerdings in oft wechselndem Tone — geäussert hat. Seine Ansicht ist aber jedenfalls im allgemeinen die, dass Offenbarung und der auf ihr beruhende Glaube die Vernunft und Erkenntnis zwar nicht ersetzen, aber ergänzen oder vorbereiten kann. „Wer . . . die Vernunft beseitigt, um der Offenbarung den Weg zu bahnen, der löscht das Licht von beiden aus und verlangt gleichsam, man solle seine Augen zumachen, um durch das Fernrohr das entfernte Licht eines unsichtbaren Sternes desto besser empfangen zu können“[1]). Die Offenbarung gleicht also nach diesem Bilde dem Fernrohr, durch welches die eigene Sehkraft und Tätigkeit des natürlichen Auges, der Vernunft, nicht aufgehoben, sondern unterstützt wird, um noch weiter und besser zu sehen, als es dem blossen Auge für sich allein möglich wäre. Solche und ähnliche Erklärungen sind, wie wir später sehen werden, oft ganz im kantischen Sinne gehalten. So heisst es im Essay dort, wo es sich um die Festlegung der Rechte der Vernunft handelt, dass es in Fragen, über deren Wahrheit der Geist mit seinen natürlichen Kräften urteilen kann, der Offenbarung zwar nicht bedarf[2]), dagegen könne sie in anderen Fragen die Vernunft und Erkenntnis durch Entdeckungen der Wahrheit, die vom ewigen Quell des Wissens kommen, unterstützen und stärken[3]), freilich nur in solchen, welche die Ehre Gottes und die Wohlfahrt der Menschheit bezwecken; denn, so sagt Locke in der Abhandlung über die Wunder, „man könne nicht erwarten, dass Gott jemanden in die Welt senden sollte in der Absicht, die Menschen von gleichgültigen und wenig erheblichen Dingen zu unterrichten, oder von Dingen, welche durch den Gebrauch der natürlichen

[1]) Essay, IV. Buch, Kap. 19, § 4.
[2]) A. a. O.: IV. Buch, Kap. 18, § 4.
[3]) A. a. O. IV. Buch, Kap. 18, § 10.

Kräfte erkannt werden können. Dieses würde eine Verkleinerung seiner Majestät, zum Vorteil unserer Faulheit und zum Nachteil unserer Vernunft sein“[1]). Die hohe Meinung, die man von der Gottheit haben sollte, gestatte vielmehr die Annahme einer Offenbarung nur für „gewisse übernatürliche Wahrheiten, welche die Ehre Gottes und einige wichtige Angelegenheiten der Menschen betreffen“[2]). Diese „gewisse übernatürliche Wahrheiten“ bezeichnet er indessen nicht näher, sagt vielmehr in derselben Abhandlung:[3]) „Keine Sendung könne als göttlich angesehen werden, bei welcher irgend etwas vorgetragen wird, welches der Ehre des einen, ewigen, wahren, unsichtbaren Gottes verkleinerlich ist, oder der natürlichen Religion und den Regeln der Sittenlehre widerspricht. Denn da Gott den Menschen die Einigkeit und Majestät seiner ewigen Gottheit und die Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre durch das Licht der Vernunft entdecket hat, so kann man nicht glauben, dass er durch eine Offenbarung das Gegenteil unterstützen sollte“.

Wozu war dann aber, — so fragt sich Locke in der Schrift über die Vernünftigkeit des Christentums — die Sendung des Messias[4]) und seine Offenbarung nötig, wenn man das Dasein Gottes[5]), oder das Sittengesetz[6]) mit dem Lichte der Vernunft allein entdecken kann? Allerdings, antwortet er, seien die Werke der Natur in einem jeden ihrer Teile hinlänglich, zu zeigen, dass ein Gott sei, aber in der geschichtlichen Wirklichkeit wandte sich doch die menschliche Schwäche oft von Gott ab und der Vielgötterei und dem Aber-

[1]) Abhandlung über die Wunder S. 12.
[2]) A. a. O.: S. 12.
[3]) A. a. O. S. 11.
[4]) Winckler, Vernünftigkeit des bibl. Christentums S. 111.
[5]) A. a. O. S. 112.
[6]) A. a. O. S. 110.

glauben zu[1]). Da liess Jesu Offenbarung Gott mit solcher Kraft und Ueberzeugung erkennen, dass Vielgötterei und Götzendienst wider ein so helles Licht nicht bestehen konnten[2]). Die Vernunft könne auch die Moral begründen, aber ihr Verfahren sei oft weitläufig und für den gemeinen Verstand schwer fasslich[3]), während die einzelnen Sittenlehren der Philosophen der Einheit und der Verpflichtung ermangeln[4]). Christi offenbarte Moral sei dagegen leicht verständlich und einheitlich[5]). Die Wahrheiten seiner Regeln und die Notwendigkeit, dieselben zu beobachten, bekommen ausserdem ihre Kraft durch die die göttliche Sendung dieses Lehrers begleitenden Wunder[6]).

Die Göttlichkeit Christi, seine Wesensgleichheit mit Gott dem Vater, seine Menschwerdung und die Wirklichkeit seiner Wunder erkennt somit Locke in vollem Umfange an[7]). Dieses Zugeständnis steht allerdings nicht im Einklang mit der Ansicht des extremen Deismus, der Gott seit dem Schöpfungsakt von der Welt gänzlich geschieden wissen wollte. Hier liegt der nicht vereinzelte Fall vor, wo zugestanden wird, dass Gott für ausserordentliche Zwecke zuweilen in den gesetzlich geregelten Gang der Welt eingreife, dass er „in seiner unendlichen Gnade, um den sterblichen Menschen ewiges Leben zuzuwenden, Jesus Christus in die Welt sendet"[8]). Christus sei daher nicht bloss der Erneuerer und Verkünder der natürlichen Religion gewesen, sondern wirklich der von Gott verheissene Messias, der Heiland und Erlöser.

---

[1]) Vernünftgk. des bibl. Christentums S. 112.
[2]) A. a. O. S. 114.
[3]) A. a. O. S. 116.
[4]) A. a. O. S. 117 ff.
[5]) A. a. O. S. 119.
[6]) A. a. O. S. 112, 119 u. ö.
[7]) A. a. O. S. 87, 112, 119 u. ö.
[8]) A. a. O.: S. 87.

Die hierauf bezüglichen Erörterungen, die zunächst den Inhalt der Schrift über die Vernünftigkeit des Christentums bilden, sollen in aller Kürze wiedergegeben werden, um zu zeigen, wie man das Wesen und die Bedeutung des Christentums, trotz gelegentlicher Anerkennung des Uebernatürlichen in demselben, in rationeller Weise begreiflich zu machen suchte. Sie werden eingeleitet mit der Frage: Was ist zur Rechtfertigung unbedingt erforderlich? Um gerechtfertigt zu sein, würde an sich schon der Gehorsam gegenüber dem Gesetz der Werke, dem Vernunft- oder Naturgesetz, genügen, welchem Gesetz auch Adam unterworfen war. Durch seinen Fall verlor er aber das Paradies, die Glückseligkeit, und verfiel der Sterblichkeit; mit ihm auch die übrige Menschheit, aber nicht durch seine Schuld, sondern weil eben kein Mensch das Gesetz der Werke vollkommen zu erfüllen imstande ist. So gingen die Menschen des Anrechts auf Glückseligkeit verlustig, eines Anrechts, auf das sie übrigens keinen Rechtsanspruch hatten. Gottes Barmherzigkeit wollte sie aber dem ewigen Leben zuführen und sandte Christus in die Welt. Wie schon bei allen, die vor Jesu Zeit lebten (z. B. Abraham) ja selbst bei denen, die nie von ihm hörten, zur Rechtfertigung der Glaube an und das Vertrauen auf Gottes Gnade und Güte und besonders auf seine Offenbarungen und Versprechungen, soweit sie ihnen bekannt waren, genügte, sofern sie sich nur um die Erfüllung des Gehorsams gegenüber dem Gesetz der Werke befleissigten, so fordert Gott seit Jesu Zeit als Ersatz für den unzureichenden Gehorsam zur Rechtfertigung neben der Buße den Glauben, dass Jesus der Messias ist. Glaube und Buße seien die Fundamentalartikel des Christentums. Im Uebrigen seien die Lehren Christi, wie Locke am Ende seiner Schrift ausführt, vernunftgemäss und der Zweck derselben unverkennbar. Ausser der, schon vorher erwähnten, Offen-

barung, die in „überzeugender und nachdrücklicher Weise den einen, unsichtbaren, wahren Gott der Welt bekannt machte"[1]) und der „klaren Erkenntnis der Pflicht"[2]) verdanke die Welt dem Erlöser eine Reform des veräusserlichten Kultus zur Anbetung „im Geist und in der Wahrheit"[3]), die bestimmte Aussicht auf Unsterblichkeit und Vergeltung[4]) und die Verheissung der Hilfe des Geistes Gottes zur Tugend und zur Uebung der wahren Religion[5]).

Das Verhältnis, in welches Locke die christliche Offenbarung zu dem Rationellen und Natürlichen setzt, ist offenbar folgendes: Der wesentliche Gehalt des Christentums geht zwar dem Inhalt nach nicht schlechthin über das durch die sich überlassene Vernunft Erkennbare hinaus, beruht aber in der Form seiner positiven Einführung auf übernatürlicher Offenbarung; mit anderen Worten, die christliche Wahrheit, wie sie vorliegt, ist zwar nicht rationell erzeugt, aber wir können uns rationell von ihr überzeugen.

Der Fortschritt Lockes über den älteren Deismus, soweit dieser nur gewisse Kautelen gegen den Missbrauch angeblicher und Bedingungen echter Offenbarung aufzustellen gesucht hatte, liegt demnach darin, dass er der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung eine theoretisch begründete Fassung und Lösung zu geben bestrebt war. Die Anerkennung der Gottheit Christi und der Wirklichkeit seiner Wunder lässt ihn zwar einer gemässigteren Richtung innerhalb des Deismus angehörig erscheinen. Im Uebrigen aber teilt er mit diesem die rationalistische Grundanschauung. Vernunft und Offenbarung erkennt er als

---

[1]) Vernünftgk. d. bibl. Christentums S. 114.
[2]) A. a. O. S. 115.
[3]) A. a. O. S. 124.
[4]) A. a. O. S. 124 f.
[5]) A. a. O. S. 127 f.

Quelle des menschlichen Wissens an mit der Einschränkung, dass diese im Bereich der Vernunft Befugnisse als Lehrer bekommt, jene aber das Recht behält, über Echtheit und Sinn einer Offenbarung zu bestimmen. Sind ihm auch beide der Form nach gleich, so stellt er in seiner Theorie die Vernunft insofern höher, als sie eben nichts ihren eigenen Gesetzen und Erkenntnissen Widersprechendes als echte Offenbarung anerkennen kann. Als religiöse Pflicht erklärt er es, nur auf Gründe hin zu glauben[1]); die Vernunft müsse in allem unser Richter und Führer sein[2]). Seiner doppelten Forderung, jede Offenbarung auf ihren göttlichen Ursprung und auf ihren Sinn hin zu prüfen, entspricht er selbst fast ausschliesslich nur in ihrem zweiten Teil. Was er zu sagen versäumt, holen bald seine Zeitgenossen, und zwar meist im negativen Sinne, nach.

Locke erweist sich ferner als Befürworter einer freien Schrifterklärung und als eifriger Verfechter gegenseitiger konfessioneller Duldung. Hiervor zeugen ausser den speziell dem letzteren Thema gewidmeten Gelegenheitsschriften[3]) verschiedene Stellen seiner Hauptwerke. Der Einsicht gemäss, dass die Offenbarung und namentlich das geschriebene Wort Gottes für die seligmachende Unterweisung der grossen Masse bestimmt sei, fordert er nämlich für die Auslegung der Schrift, dass man sie in der Regel und bei den notwendigen Punkten in dem einfachen, direkten Sinne verstehen solle. Da einzelne Teile besonders der neutestamentlichen Schriften unter besonderen Ort- und Zeitumständen abgefasst worden seien, so „müssen wir in den Gang der Darstellung eindringen, den

---

[1]) Essay, IV. Buch; Kap. 17, § 24.
[2]) A. a. O. IV. Buch, Kap. 19, § 14.
[3]) Briefe über Toleranz. Vergl. L e c h l e r, Gesch. d. engl. Deism. S. 172.

äusseren und inneren Zusammenhang ihrer Teile beachten; wir müssen sehen, inwieweit sie in sich selbst und mit anderen Teilen der Schrift übereinstimmt, wenn wir ihr gerecht werden wollen. Wir dürfen nicht, je nachdem es in unser System passt, da und dort Absätze oder Verse herausgreifen, als wären es lauter einzelne, selbständige Aphorismen, und sie zu grundlegenden, heilsnotwendigen Artikeln des christlichen Glaubens machen, wenn nicht Gott selbst das getan hat. Die Bibel enthält zahlreiche Wahrheiten, die einem guten Christen vielleicht ganz unbekannt sind, und an die er darum auch nicht glaubt, während andere Leute gerade sie besonders betonen und als grundlegend bezeichnen, weil es die unterscheidenden Stücke ihrer besondern Religionsgemeinschaft sind“[1]). Verschiedene geoffenbarte Wahrheiten sollten ausserdem wegen der bekannten Dunkelheit und Schwierigkeit des Wortverständnisses weniger gebieterisch in einem bestimmten Sinne den Gläubigen auferlegt werden[2]).

Auf eine nähere Besprechung der natürlichen Religion lässt sich Locke nicht ein; nur einmal sagt er, dass ihre Vorschriften, die wegen ihrer Klarheit und Begreiflichkeit meist unbestritten seien, sorgfältiger beobachtet werden sollten[3]). Wenn er ferner einerseits die Möglichkeit zugesteht, dass die Menschen auch ohne Kunde von Christus ihr Heil zu gewinnen vermöchten, andererseits aber auch die Notwendigkeit der Sendung Jesu betont, so erweist sich seine Stellung in dieser Hinsicht als eine Art Vermittelung zwischen den Vertretern der natürlichen Religion und den Christen im engeren Sinne.

---

[1]) Vernünftgk. d. bibl. Christentums, S. 128.
[2]) Essay, III. Buch, Kap. 9, § 23.
[3]) A. a. O.: III. Buch, Kap. 9, § 23.

Der Einfluss, den die religionsphilosophischen Lehren Lockes sowie sein System auf den weiteren Fortgang deistischer Bestrebungen ausgeübt haben, zeigte sich alsbald in den zahlreichen literarischen Beiträgen seiner Zeitgenossen und Epigonen. Während die einen, auf seinem System fussend, der Beantwortung einzelner religiöser Fragen nur eine neue Wendung geben, gehen die anderen mit immer steigender Bezugnahme auf die Lehren des Christentums über ihn hinaus. Die neuartigen Beiträge der letzteren wollen wir nunmehr in gedrängter Form zusammenstellen.

John Toland.

Eine direkte Fortführung lockescher Gedanken unternimmt John Toland (1670—1722)[1]) in seiner Schrift: „Das Christentum ohne Geheimnis“, das ein Jahr nach Lockes „Vernunftgemässem Christentum“ zunächst anonym erschienen war[2]).

Dass das Christentum vernünftig oder mit der Vernunftreligion durchaus im Einklang sei, sucht Toland in diesem Buch zu beweisen, indem er ausgeht von der lockeschen Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung. Wenn Locke gelehrt hatte, dass die Offenbarung zwar auf einem

---

[1]) Lechler, Geschichte d. engl. Deismus, S. 180 ff.
[2]) Christianity not Mysterious: or, a Treatise shewing, that there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor above it: and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery. London 1702. „Das Christentum ohne Geheimnis, oder eine Abhandlung, um zu zeigen, dass es im Evangelium nichts gegen die Vernunft, noch auch über dieselbe gibt, und dass keine christliche Lehre eigentlich ein Mysterium genannt werden kann“, neuerdings ins Deutsche übersetzt von W. Lunde mit Zugrundelegung der ersten anonymen Originalausgabe von 1696 (London), herausgegeben von L. Zscharnack in „Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, 3. Quellenheft, Giessen 1908. Auf die von Zscharnack besorgte Uebersetzung wird im Folgenden verwiesen.

anderen Wege, als die Vernunft, aber doch schliesslich nur Vernunftgemässes bringen könne, so folgert Toland daraus, dass die rechte Offenbarung immer nur diejenige sein könne, die Vernunftgemässes enthalte, und dass eine Offenbarung, bei der das nicht der Fall sei, unmöglich als göttlich angesehen werden dürfe[1]). Sie sei wie die gewöhnlichen Naturerscheinungen der Vernunft zu unterwerfen[2]) und neben menschlicher Autorität und innerer und äusserer Erfahrung als Unterrichtsmittel der Vernunft als Ueberzeugungsregel gegenüberzustellen[3]). Sie sei nur der Weg, auf welchem wir zur Kenntnis einer Wahrheit kommen, nicht der Grund, aus welchem wir eine Wahrheit glauben[4]); dies sei vielmehr die Vernunft, die einzige Grundlage aller unserer Gewissheit[5]). Daher müssen alle Lehren der Offenbarung mit ihr im Einklang stehen; sie dürfen nicht widervernünftig, ja nicht einmal übervernünftig sein[6]). Mögen auch religiöse Begriffe, wie Gott und Ewigkeit, nicht vorstellbar sein, so seien sie doch ganz wohl vernünftig denkbar, also keineswegs übervernünftige Geheimnisse[7]). Müssten doch alle Dinge über- oder unvernünftig sein, sofern wir ihr inneres Wesen nicht erkennen können, sondern nur, soweit ihre Eigenschaften als nützlich oder schädlich zu uns in Beziehung stehen[8]). Die angeblichen Geheimnisse des Evangeliums seien erst durch Anbe-

---

[1]) Zscharnack, Christentum ohne Geheimnis S. 77, 80, 86 f., 138 u. ö.

[2]) A. a. O. S. 69.

[3]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, S. 185: means of information — rule of persuasion. Christ. not Myst. S. 16 u. 18. Zscharnack S. 73.

[4]) Zscharnack, Christentum ohne Geheimnis. S. 83.

[5]) A. a. O. S. 69.

[6]) A. a. O. S. 77 ff., 95 ff.

[7]) A. a. O. S. 101.

[8]) A. a. O. S. 98 f.

quemung an Judentum und Heidentum, durch Anpassung an griechische Philosophie und römische Politik in das Christentum gekommen und müssten vernünftig ausgelegt werden[1]). Die Behauptung, Evangelium und Vernunft können einander zu widersprechen scheinen, und wenn wir sie auch nicht zu vereinigen vermögen, so müssten wir doch an das Evangelium glauben, erklärt Toland für einen Vorwand, ohne den man nie von Transsubstantiation, Ubiquität und dergl. gehört hätte[2]). Der Glaube sei ja kein blindes Annehmen von Unbegreiflichem, indem man Unverstandenes auch nicht glauben könne, sondern eine auf vernünftige Gründe gebaute feste Ueberzeugung[3]). Da übrigens Widerspruch soviel wie Unmöglichkeit, oder Nichts bedeute, so widersprächen insbesondere auch die Wunder der Vernunft nicht; sie seien vielmehr an sich begreiflich und möglich und nur in der Art ihres Geschehens ausserordentlich[4]). Entkleide man die heilige Schrift allen Schmuckes, so erhalte man als Zeugnis für die Vernünftigkeit der christlichen Religion die eigentlichen Lehren Christi, die darin bestanden, Unwissenheit zu vertreiben, Aberglauben zu entwurzeln, Umgestaltung der Sitten zu predigen und reuigen Sündern Erlösung zu verkünden[5]).

William Whiston; Anthony Collins.

Diese kritische Tendenz gestaltet sich bald zu einer immer radikaleren Kritik der positiven Religionen und damit natürlich des Christentums. Hatte

---

[1]) Zscharnack, Christentum ohne Geheimnis S. 118, 127, 131 ff.

[2]) A. a. O. S. 78.

[3]) A. a. O. S. 81, 85, 103, 120 ff., insbesondere S. 123: „eine äusserst feste, auf wirkliche Vernunftgründe aufgebaute Ueberzeugung".

[4]) A. a. O. S. 84, 128 ff.

[5]) A. a. O. S. 90.

Toland das Christentum der Mysterien der Offenbarung zu entkleiden versucht, so wendet man sich nunmehr auch den übrigen Wahrheitsbeweisen desselben zu: dem Weissagungs- und Wunderbeweis. Jener besteht bekanntlich darin, dass er die Weissagungen des alten Testaments durch die Tatsachen des neuen als erfüllt bestätigen soll. Dabei glaubte William Whiston (1667—1752)[1]) Widersprüche und Unerfülltheiten gefunden zu haben, und um diese zwecks unbedingter Anerkennung des neuen Testaments fortzuräumen, nahm er eine jüdische Fälschung des alten Testaments an[2]). Um diese Meinung zu widerlegen, suchte Anthony Collins (1676—1727)[3]) zu zeigen, dass den Weissagungen überhaupt nur ein typischer und allegorischer Charakter zugesprochen werden könne[4]). „Jede neue Offenbarung, jede Veränderung einer Religion sei auf eine frühere Offenbarung der Religion gegründet, auf einen bestehenden Stamm gepropft, indem durch das Neue das Alte entweder ergänzt und erfüllt, oder von eingeschlichenen Neuerungen und Entstellungen wieder gereinigt werden sollte"[5]).

Thomas Woolston.

Diese Argumentation setzte nicht nur den eigentlichen Wert des Weissagungsbeweises herab, sondern führte zu einer äusserst scharfen Kritik des Wunderbeweises. Den allegorischen Charakter des Weissagungsbeweises auf die Höhe treibend und diesem alleinige Geltung einräumend, will Thomas Woolston (1669—1722)[6]) den ganzen Inhalt der hl. Schrift

[1]) Lechler, Gesch. d. engl. Deism. S. 266 ff.
[2]) A. a. O. S. 268.
[3]) A. a. O. S. 268 ff.
[4]) A. a. O. S. 273.
[5]) A. a. O. S. 271.
[6]) A. a. O. S. 289 ff.

in diesem Sinne verstanden wissen. Die Wundererzählungen des neuen Testaments namentlich hätten nicht den Zweck, den göttlichen Ursprung dieses Buches, oder die göttliche Natur des Heilandes zu erhärten. Die ganze Auferstehungsgeschichte z. B., in welcher dem Buchstaben nach kein Sinn wäre, sei nur ein Typus und Vorbild des geistigen und mystischen Todes Christi und seiner Auferstehung aus dem Grabe des Buchstabens, des Gesetzes und der Propheten[1]).

Das Bedeutsamte der Anwendung der allegorisierenden Methode auf die Wunder bestand aber darin, dass Woolston leugnete, dieselben hätten in Wirklichkeit stattgefunden. Die Auferstehung Christi, seine Krankenheilungen, Totenerweckungen u. a. werden auf Betrug oder Selbsttäuschung zurückgeführt. In seinem Discourse on the Miracles geht Woolston fünfzehn Fälle von Wunderberichten der Evangelien durch. Die Art seiner Beweisführung braucht indessen nicht näher dargelegt zu werden, da sie die übliche Art der Gegner des christlichen Glaubens ist, die biblischen Wunderberichte in Zweifel zu ziehen.

Von der Lehre Jesu und der Apostel behauptet Woolston, dass sie „grösstenteils gut, nützlich und volkstümlich war, indem sie nichts anderes war, als das Gesetz und die Religion der Natur, welche sehr schnell in Umlauf kam, weil alle Nationen ihres Aberglaubens müde und durch die Bürde ihrer Priester krank geworden waren. Und hätten nicht im Verlauf der Zeit Christen diese ursprüngliche Religion Jesu verfälscht, ihre systematische Theologie auf ihn gebaut und seltsame Erfindungen von Menschen in seine Verehrung gemischt, hätten sie nicht einander selbst wieder unterjocht durch eine unerträgliche und tyrannische Priesterschaft der Kirche, so würde die

[1]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 293.

Welt sich einer grossen Glückseligkeit zu erfreuen gehabt haben, der Glückseligkeit des Zustandes der Natur, Religion und Freiheit“[1]).

Während man somit die historischen Beweise, mit denen das Christentum begründet zu werden pflegt, nach und nach zu entkräften, allem Positiven in der Religion entweder nur eine untergeordnete Bedeutung beizulegen oder dasselbe überhaupt fortzuräumen suchte, konnte man irgend eine positive Instanz, irgend eine regulative Norm nicht entbehren. In bezug hierauf zeigte sich schon von Anfang an als die konstruktive Seite des im allgemeinen destruktiven Deismus die Betonung des Praktischen in der Religion, die vorherrschend ethische Auffassung derselben. Dass die Religion die Menschen zu dem, was sie ohnedies tun sollten, weiter verpflichte, war schon die Ansicht Herberts und Hobbes'. Die Begründung des Sittlichen war jedoch schwankend. So behauptete Hobbes, dass zwischen Gutem und Bösem, seiner Natur nach, eigentlich kein Unterschied wäre, und dass Tugend und Laster gänzlich von menschlichen Gesetzen abhingen[2]). Für ihn war der Staat der Repräsentant der objektiven Sittlichkeit im Gegensatz zur subjektiven Moral des Individuums. Locke erkannte zwar das Gesetz des natürlichen Lichts, das Vernunft- oder Naturgesetz, als verpflichtend für das Individuum an, liess aber seinem System zufolge das sittliche Handeln wesentlich dadurch bedingt sein, dass Belohnung verheissen und Strafe gedroht sei[3]). Von Heteronomie in dieser oder jener Hinsicht hatte man die Sittlichkeit noch nicht zu befreien vermocht. Den ersten grösseren Versuch hierzu machte nun der Zögling und Schüler

[1]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, S. 310.
[2]) A. a. O. S. 81 f.; 104 f.
[3]) A. a. O. S. 159 f.

Lockes Anthony Ashley Cooper Graf von Shaftesbury (1671—1713[1]) in seinen „Charakteristiken“[2]).

Shaftesbury.

Er war es, der die englische Moralphilosophie, wie sie insbesondere gegen die Ansicht des Hobbes von Männern, wie Cudworth[3]) und Cumberland[3]) verteidigt wurde, und die Religionsphilosophie des Deismus in ein gemeinsames Fahrwasser leitete. Er ging vor allem darauf aus, die selbständige Realität des Sittlichen zu erweisen, sie sowohl von Theologie, wie vom Naturmechanismus unabhängig zu machen. Die reine Liebe zum Guten und zur Tugend sei eine Art feineren Sinnes, eine ursprüngliche Empfindung vernünftiger Geschöpfe, ihrer Entstehung und Natur nach selbständig[4]). Wie die musikalische Harmonie oder die Symmetrie und Schönheit in der Natur ihre Realität in sich habe und der Sinn dafür nicht erst künstlich durch Erziehung in uns gemacht werde, sondern uns von Natur innewohne[5]), so sei uns auch der Sinn für das sittlich Gute von Natur eigen. Und zwar beruhe das Wesen der Sittlichkeit in dem richtigen oder unrichtigen harmonischen Verhältnis der selbstischen und geselligen Neigungen, an denen wir Wohlgefallen oder Mißfallen empfinden, und in den daraus entspringenden Handlungen. Gut und tugendhaft sein

[1]) Lechler, Gesch. d. engl. Deism. S. 240 f.
[2]) Characteristics of Men, Manners, Opinious, Times. 1714; Neuausgabe von Robertson; deutsch in 3 Bänden, Leipzig 1776—1779, von denen der zweite, enthaltend die „Untersuchung über die Tugend“, nach der Neuübersetzung von Paul Ziertmann (Philosophische Bibliothek, Bd. 110, Leipzig) hierbei hauptsächlich in Betracht kommt.
[3]) Lechler, Gesch. d. engl. Deism. S. 242.
[4]) Unters. über die Tugend; Ziertmann S. 7—24.
[5]) A. a. O. S. 16 f.

heisse, alle seine Neigungen ohne Nachteil für das eigene Wohl auf das Gute der Gattung gerichtet zu haben[1]). Da aber die natürlichen Neigungen, welche auf Selbstliebe im Verein mit Wohlwollen und Sympathie zur Gattung sich gründen, das notwendige Erfordernis und einzige wahre Mittel zum frohen Selbstgenuss sind, und da der Mangel derselben uns unfehlbar elend macht[2]), so sei Tugend unmittelbar auch mit Glückseligkeit verbunden[3]).

Durch diese Wendung erhält die unter ästhetische Gesichtspunkte gestellte Ethik Shaftesburys allerdings einen eudämonistischen und damit immerhin heteronomischen Charakter; denn wie sehr er auch die absolute Realität der Sittlichkeit zu behaupten suchte, die blosse Identität der Tugend mit Glückseligkeit betonte, so ist es doch vielfach nicht zu vermeiden, dass jemand, sobald er weiss, dass die Tugend glücklich macht, er sie um dieses Glückes wegen, das sie mit sich führt, zu lieben und zu erstreben anfängt. Jedenfalls reicht Shaftesburys Begründung der sittlichen Autonomie nicht an die kantische heran, bestehend in dem rein formalen Pflichtgebot des Sittengesetzes, dem kategorischen Imperativ. Ausdrücklich hat sich denn auch Kant später in seiner Metaphysik der Sitten[4]) gegen Shaftesburys jüngeren Gesinnungsgenossen Hutcheson (1694—1747) gewandt, der die Moral noch mehr in das Gebiet der Aesthetik ziehend, einen moralischen Sinn in den Vordergrund stellte. Nicht ausgeschlossen ist es dagegen, dass Shaftesburys Behauptung, die reine Liebe zum Guten und zur Tugend werde durch die religiöse Annahme der Güte und Schönheit im Weltganzen zwar befördert[5]), entarte

[1]) Untersuchung über die Tugend, Ziertmann S. 12 ff.
[2]) A. a. O. S. 64.
[3]) A. a. O. S. 64 ff.; insbesondere S. 115 Schlussabschnitte.
[4]) Metaphysik der Sitten, ed. Kehrbach, S. 81 Anmerkung.
[5]) Untersuchung über die Tugend, S. 44.

aber durch Gunstbuhlerei bei Gott, durch Hoffnung auf Lohn und durch Furcht vor Strafe[1]), auf die kantische Darlegung des Verhältnisses zwischen Moralität und Religion beträchtlichen Einfluss ausgeübt habe. Hat ja doch bekanntlich die englische Moralphilosophie überhaupt und die Shaftesburys insbesondere der deutschen Aufklärungsphilosophie, so vor allen Schiller und Herder, im Sinne eines ästhetischen Optimismus die Richtung gegeben.

War die Begründung der sittlichen Autonomie Shaftesbury nicht vollkommen gelungen, so ist gleichwohl die Anwendung seiner Theorie auf die Religion sowohl bei ihm, wie auch bei den noch in Betracht kommenden Deisten nicht ausgeblieben, indem sie die Erhebung des Ethischen über das eigentlich Religiöse zur Folge hatte. Der Zweck der Religion, sagt Shaftesbury, sei nur, „uns vollkommner zu machen und zur Erfüllung aller sittlichen Pflichten besser auszustatten"[2]). Die höchste Vollkommenheit in der Tugend sei bedingt durch die Religion, beruhe insbesondere auf dem Glauben an einen Gott; denn ohne diesen „kann keineswegs dieselbe Festigkeit, Beständigkeit und Güte, dieselbe gute Abstimmung der Affekte oder Uebereinstimmung der Seele mit sich selbst vorhanden sein"[3]).

Sonst stehe das Bewusstsein der sittlichen Pflicht für sich selbst fest; es sei selbst früher vorhanden, als die Erkenntnis eines Gottes. „Es wird die Möglichkeit kaum in Frage gestellt werden können, dass ein zur Reflektion fähiges Wesen Gefallen oder Missfallen an sittlichen Handlungen und folglich auch Gefühl für Recht und Unrecht haben kann, noch ehe es irgend einen festen Begriff von einem Gott hat. Denn es würde doch unerwartet oder vielmehr ganz unmöglich

[1]) Untersuchung über die Tugend, Ziertmann S. 37, 43 u. ö.
[2]) A. a. O. S. 56.
[3]) A. a. O. S. 48.

sein, wenn ein Geschöpf wie der Mensch, der von Kindheit an langsam und schrittweise zu verschiedenen Graden von Vernunft und Reflektion aufsteigt, schon in der frühesten Jugend von so hohen Spekulationen und Ueberlegungen erfüllt wäre, wie die über das Thema der Existenz Gottes"[1]). Die rechte Gotteserkenntnis sei sogar bedingt durch die Sittlichkeit; denn wer annimmt, es gebe einen Gott und ausdrücklich behauptet, er halte diesen für gerecht und gut, der muss doch voraussetzen, dass auch ganz unabhängig so etwas wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Wahrheit und Falschheit, Recht und Unrecht existiere, auf Grund dessen er Gott für gerecht, redlich und wahr erklärt"[2]).

Wir haben somit bei Shaftesbury einen Ansatz zu einer Art von moralischem Gottesbeweis, wie ihn später Kant in methodisch exakterer Weise in der Synthesis Freiheit — Unsterblichkeit — Gott geführt hat.

Die Stellung Shaftesburys zu den sonstigen Bestandteilen der positiven Religion steht gleichfalls unter dem Einfluss seiner Theorie vom Ethischen und meist auch im Einklang mit den Ansichten des Deismus. Die theologische Gotteserkenntnis müsse eine philosophische Grundlage haben; denn die Offenbarung selbst sei gegründet auf die Anerkennung der Existenz Gottes, und Aufgabe der Philosophie sei es, das zu beweisen, was die Offenbarung nur voraussetzt. Unbedingter Glaube in religiösen Dingen sei zu verwerfen, Prüfung und rationelles Denken erforderlich[3]). Inspiration und Schwärmerei[4]) lassen sich nicht durch äussere Merkmale unterscheiden, ebenso die echten

[1]) Unters. über die Tugend, S. 33.
[2]) A. a. O. S. 30 f.
[3]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, S. 251.
[4]) Charakteristiken, 3. Band der Leipziger Uebersetzung von 1776—79; Miscellaneen S. 52, 97 f.

vom falschen Wundern[1]). Alles dies sei bedingt durch Selbsterkenntnis, indem als einziger Maßstab, der dabei genommen werden könne, die Sittlichkeit zu gelten habe[2]).

Auf das Christentum geht Shaftesbury nicht genauer ein; aber nicht ohne Anspielung auf dasselbe ist es, wenn er wiederholt behauptet, auf das abstrakt Religiöse werde zum Nachteil des sittlichen Gehalts der konkreten Lebensverhältnisse ein zu grosses Gewicht gelegt. Ueber der als erste und letzte Pflicht eingeschärften, ganz auf das Jenseits und die Zukunft gerichteten Religiosität würden die nächstliegenden Pflichten der Gegenwart und der menschlichen Gesellschaft oft ganz übersehen und garnicht als Pflichten betrachtet; über der vorherrschenden Aussicht auf Unsterblichkeit und auf jenseitige Belohnungen würde die Tugend lohnsüchtig[3]). Der beste Christ, so sagt Shaftesbury ausdrücklich, sei ein skeptischer Christ; „da er in Ansehung seines Glaubens an Offenbarung und Wunder sich bloss auf Geschichte und Tradition verlässt, hat er nichts mehr, als einen auf feinste Kritik gebauten historischen Glauben, welcher mancherlei Spekulationen und Tausend verschiedenen kritischen Untersuchungen über Sprache und Literatur ausgesetzt ist"[4]).

Beginnt somit Shaftesbury den Gedanken der sittlichen Autonomie dem abstrakt-religiösen Dogmensystem gegenüber im Sinne des Deismus bereits geltend zu machen, so geht dieser seinerseits nunmehr dazu über, auf dem von Shaftesbury gelegten Grunde das Gebäude seines Religionssystems zu befestigen und weiter auszubauen. Der bisher mehr starre

[1]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus. S. 256.
[2]) A. a. O. S. 256 f.
[3]) Untersuchung über die Tugend, S. 36, 37, 39, 43 u. ö.
[4]) Charakteristiken, 3. Bd. Miscellaneen S. 95.

Rationalismus nimmt eine nüchterne und moralisierende Form an. Diese Gestalt des Deismus tritt uns am klarsten entgegen in Matthews Tindals (1656 bis 1733)[1]) Schrift: „Das Christentum so alt als die Schöpfung, oder das Evangelium, eine neue Bekanntmachung der Religion der Natur"[2]).

Matthews Tindal.

Die weitläufige Schreibart Tindals und die häufige Wiederholung derselben Gedanken machen es schwierig, einen kurzen und klaren Ueberblick über seine Ausführungen zu gewinnen. Der Grundgedanke lässt sich am besten so ausdrücken: Die natürliche Religion ist schlechthin vollkommen, und jede Religion, also auch die christliche, ist nur insofern wirklich Religion, als sie identisch ist mit der natürlichen Religion[3]). Dementsprechend wird nämlich die natürliche Religion teils für sich, teils in ihrem Verhältnis zur positiven Religion betrachtet:

Die natürliche Religion besteht darin, zu glauben, dass ein Gott ist und diejenigen Pflichten auszuüben, welche aus unserer vernünftigen[4]) Erkenntnis Gottes und seiner Vollkommenheit, unser selbst und unserer Unvollkommenheit, sowie der Verbindung, in welcher wir mit Gott und unseren Nebenmenschen stehen, entspringen[5]). Ihr Inhalt ist die Ehre Gottes und das Beste der Menschen[6]). Wenn es wahr ist, „dass Gott

[1]) Lechler, Geschichte d. engl. Deismus, S. 324 ff.

[2]) Christianity as old as the Creation: or, the Gospel, a republication of the Religion of Nature. London 1731. — Ins Deutsche übersetzt von J. Lorenz Schmidt, mit dem Titel: Beweis, dass das Christentum so alt, als die Welt sei, nebst Herrn Jakob Fosters Widerlegung desselben; Frankfurt und Leipzig 1741.

[3]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 327.

[4]) scil. moralischen, wie etwa bei Chaftesbury.

[5]) L. Schmidt, Beweis, dass das Christent. u. s. w. S. 21.

[6]) A. a. O. S. 115, 282.

unveränderlich ist, so müssen unsere Pflichten gegen ihn ebenso unveränderlich sein. Bleibet die menschliche Natur zu allen Zeiten einerlei, und haben die Menschen beständig einerlei Verbindungen unter einander, so müssen die Pflichten, welche daher entspringen, allezeit einerlei bleiben. Und folglich müssen unsere Pflichten, sowohl gegen Gott als gegen andere Menschen, von Anfang der Welt bis ans Ende derselben, beständig einerlei bleiben, zu allen Zeiten gleich klar und deutlich sein und auf keine Art, weder ganz noch teilweise, verändert werden"[1]). Die wahre, natürliche Religion ist demnach nur eine, allgemeine, ursprüngliche und unveränderliche. Sie ist inhaltlich mit der Sittlichkeit eins, bis auf den Unterschied, dass Sittlichkeit der Zweck, die Religion das Mittel ist, oder Sittlichkeit ist das Handeln gemäss der Vernunft der Dinge, sofern diese an und für sich selbst betrachtet wird; Religion das Handeln gemäss derselben Vernunft der Dinge, sofern diese als Wille Gottes betrachtet wird[2]). Besteht nun die Sittlichkeit im Handeln nach der Vernunft der Dinge oder nach dem Gesetz der Natur, und wird letzteres als der Wille Gottes betrachtet, so ist das sittliche Handeln zugleich der „vernünftige Gottesdienst"[3]), oder die Religion. Sie ist dem Menschen so natürlich, wie seine Vernunft selber; sie ist etwas Eigenes und Innerliches und braucht nicht ausserhalb gesucht zu werden[4]).

Aus der Einsicht ferner, dass Gott schlechthin selig und selbstgenugsam ist[5]), folgt, dass durch Handlungen der Menschen seine Seligkeit weder zunehmen noch abnehmen kann, dass er folglich kein anderes Gesetz den Menschen geben wollte, als das auf ihre

[1]) L. Schmidt, Beweis u. s. w. S. 33.

[2]) A. a. O. S. 518.

[3]) A. a. O. S. 324.

[4]) A. a. O. S. 104.

[5]) A. a. O. S. 22.

eigene Glückseligkeit abzweckende, welches für alle und für immer dasselbe sein muss, da die menschliche Natur dieselbe ist[1]). Alles, was von dieser allein wahren Natur abweicht, ist Aberglaube, der auf dem Bestreben beruht, das göttliche Wohlwollen durch besondere Frondienste zu gewinnen[2]).

Ist die natürliche Religion so, wie Tindal sie bestimmt hat, die allein wahre, allgemeine und ewige, so ist damit das Urteil über jede positive Religion gesprochen. Sie kann nur so weit wirklich Religion sein, als sie mit der natürlichen identisch ist. Enthält sie weniger als diese, so ist sie unvollkommen, enthält sie mehr, dann ist sie tyrannisch, indem sie unnötige Dinge auferlegt[3]). Ist aber eine positive oder geoffenbarte Religion wahr, dann kann sie sich von der natürlichen nur durch die Art ihrer Bekanntmachung unterscheiden[4]); die eine besteht in der innerlichen, „die andere in der äusserlichen Offenbarung des unveränderlichen Willens eines Wesens, welches zu allen Zeiten gleich unendlich weise und gut ist"[5]). Stammen beide von Gott, so können sie einander unmöglich widersprechen; denn „was nach der Vernunft wahr ist, dass kann nach der Offenbarung unmöglich falsch sein"[6]); „wenn man aber annimmt, dass ein einziges Stück in der Offenbarung mit der Vernunft nicht bestehen könne und doch zu gleicher Zeit vorgibt, dass solches der Wille Gottes sei, so wirft man nicht nur den Grund, woraus wir erkennen, dass dieses der Wille Gottes sei, sondern sogar auch den Beweis von der Wirklichkeit Gottes selbst über den Haufen"[7]).

---

[1]) L. Schmidt, Beweis u. s. w. S. 68.
[2]) A. a. O. S. 229.
[3]) A. a. O. S. 51.
[4]) A. a. O. S. 4; 191 u. ö.
[5]) A. a. O. S. 4.
[6]) A. a. O. S. 303.
[7]) A. a. O. S. 304.

Die Sendung und Offenbarung Christi scheint nun nicht den Zweck gehabt zu haben, „die Menschen neue Pflichten zu lehren, sondern dieselben wegen gebrochener, schon bekannter Pflichten zur Busse zu bewegen"[1]), und das Gesetz der Natur, bestehend in der Liebe Gottes und des Nächsten, wieder ins rechte Licht zu stellen[2]); also die natürliche Religion wiederherzustellen und wieder bekannt zu machen[3]).

Somit folgert Tindal, dass die christliche Religion identisch sei mit der natürlichen, oder so alt als die Schöpfung. Das Christentum sei nur dem Namen nach ein Neues gegenüber dem unmittelbar Vorhergehenden, aber zugleich das Aelteste, nämlich die Wiederherstellung des Ursprünglichen[4]). Ist es aber im Grunde genommen nichts anderes, als die vernünftige Religion des natürlichen Gesetzes[5]), so muss natürlich die Vernunft auch die Norm seiner Auslegung sein. Zahlreiche Stellen der hl. Schrift seien nicht wörtlich zu nehmen, sondern in einem vernunftgemässen Sinne zu deuten[6]). Sei es doch auch unter den Schriftgelehrten üblich gewesen, manche Stellen der Bibel nicht wörtlich, sondern den moralischen Anschauungen entsprechend auszulegen[7]).

Seine Ansicht bezeichnet Tindal als „christlichen Deismus" und setzt den Unterschied der Christen von den christlichen Deisten darin, „dass die ersteren nicht das Herz haben, die Wahrheit derjenigen Lehren, welche die Schrift in sich fasset, zu untersuchen, damit es nicht scheinen möchte, als wenn sie die Auf-

---

[1]) L. Schmidt, Beweis u. s. w. S. 79.
[2]) A. a. O. S. 134.
[3]) A. a. O. S. 340; 132.
[4]) A. a. O. S. 7.
[5]) Tindel gebraucht die Begriffe Religion der Natur und Gesetz der Natur synonym.
[6]) L. Schmidt, Beweis u. s. w. S. 589; 600; 614.
[7]) A. a. O. 343; 350; 599.

richtigkeit der Schrift in Zweifel zögen; da hingegen die letzteren, welche nicht die Lehren glauben, weil sie in der Schrift stehen, sondern die Schrift um der Lehren willen, welche dieselbe enthält, keiner solchen Furcht unterworfen sind"[1]).

Die Identität des Christentums mit der moralischen Vernunftreligion wird gleichwohl von Tindal wie von seinen Vorgängern mehr nur behauptet oder aus allgemein apriorischen Gründen erschlossen, als durch historische Untersuchung des urkundlichen Inhalts der christlichen Lehren nachgewiesen. Ist es doch nur eine petitio principii, wenn z. B. Tindal von dem Satze ausgeht, dass die wahre Religion nur die eine, allen gemeinsame, in der menschlichen Vernunft selbst begründete Religion sein könne und von dieser behauptet, dass sie auch die ursprüngliche gewesen sei. Es lag somit sehr nahe, dass die Aufmerksamkeit sich bald auch dieser historischen Nachweisung zuwandte und eine eindringende biblisch-kritische Forschung als Abschluss deistischer Bestrebungen in England durch Männer wie Thomas Chubb (1679—1747)[2]) und Thomas Morgan († 1743)[3]) in derselben Weise einsetzte, wie fast zu gleicher Zeit in Deutschland durch Reimarus, Lessing, Mendelssohn u. a. Auch hier war sie zumeist die Folgeerscheinung eines theologischen Rationalismus, wie ihn die Leibniz-Wolffsche Philosophie angebahnt hatte. Gerade Christian Wolffs religionsphilosophische Ansichten hinsichtlich der Offenbarungsfrage und sonstiger Wahrheitsbeweise der positiven Religion zeigen, — wie man sich leicht überzeugen kann — eine auffallende Aehnlichkeit mit denen des englischen Deismus, namentlich Lockes und Tolands. Inwieweit hier seitens des englischen Deismus ein Einfluss statt gehabt hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat die darauf folgende Kritik der biblischen Ueberlieferung eines Reimarus und Lessing diejenige der letztgenannten Deisten an Schärfe noch übertroffen. Aber der Zweifel, der sich anfangs gegen die übernatürlichen Dogmen um so zuversichtlicher gerichtet hatte, weil er an den Wahrheiten der natürlichen Vernunftreligion einen festen Halt zu haben meinte, wandte sich allmählich gegen diese selbst und fand, dass ihre Beweise kaum stichhaltiger seien, als bei den positiven Glaubenssätzen. Einen solchen Zweifel gegen die Voraussetzungen des Deismus finden wir bei

[1]) L. Schmidt, Beweis u. s. w. S. 649.
[2]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 343 ff.
[3]) A. a. O. S. 370 ff.

David Hume (1711—1776)[1]).

Humes „Dialoge über die natürliche Religion[2]) sind der Niederschlag einer solchen auch gegen die deistischen Behauptungen gerichteten Kritik mit dem skeptischen Ergebnis: „weder Theismus noch Deismus", — allenfalls dogmatistischer Glaube. Aehnlich steht es bei Kant, nur dass das Ergebnis ein anderes ist. Die Ueberwindung des humeschen Zweifels ist bei ihm zugleich die Grundlegung eines höheren Standpunktes sowohl in erkenntnistheoretischer wie in religionsphilosophischer Hinsicht, in letzterer Hinsicht des Standpunktes eines spekulativen ethischen Rationalismus, wie wir ihn eingangs kennen gelernt haben.

Ein näheres Eingehen auf die Bestrebungen und Ergebnisse der letzten Phase des Deismus hat sich erübrigt, weil sie bereits abseits des kantischen Standpunktes liegen. Inwieweit sich aber die besonderen religionsphilosophischen Ansichten Kants mit denen des im Vorhergehenden behandelten Deismus decken oder zu denselben in Beziehung stehen, wollen wir nunmehr festzustellen versuchen.

[1]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 425 ff.
[2]) Ins Deutsche übersetzt von Fr. Paulsen, Philos. Bibliothek. 1877.

Besonderer Teil.

Kants spezielle Religionslehre.

Gedankengang seiner religionsphilosophischen Hauptschrift.

Im ersten Abschnitt des allgemeinen Teils dieser Abhandlung wurde gezeigt, wie als Realgrund der Sittlichkeit die Freiheit gefordert und wie aus dieser als einem Vernunftbedürfnis die Objekte des religiösen Glaubens als eines Vernunftglaubens gefolgert wurden. Die praktischen Postulate Freiheit, Unsterblichkeit, Gott bildeten den Uebergang von der Moral zur Religion.

Wie gestaltet sich nun der Inhalt einer solchen auf Vernunftglauben sich aufbauenden Vernunftreligion? Diese Frage beantwortet Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ unter Bezugnahme auf den Glaubensinhalt des Christentums als geoffenbarter Religion und mit dem Bestreben, diesen mit demjenigen der Vernunftreligion zur Deckung zu bringen. Der Gedankengang dieser Hauptquelle der kantischen Religionsphilosophie ist kurz folgender:

Der Inhalt der Vernunftreligion ist bestimmt durch das Bedürfnis der moralischen Vernunft. Dem Sittengesetz sollen wir genügen, genügen ihm aber tatsächlich nicht; folglich ist unser moralischer Zustand ein mangelhafter, ein in der menschlichen Natur begründeter. Er

ist das Uebel im moralischen Sinne; das Böse, die Schuld. Die moralische Vollkommenheit aber, die von uns gefordert wird, ist ein Vernunftbedürfnis, welches Befriedigung verlangt. Die Befreiung von jenem Bösen, die Befriedigung unseres Bedürfnisses, ist die Erlösung. Dieses Bedürfnis nach moralischer Vollkommenheit bestimmt unseren Vernunftglauben; er glaubt, was das Bedürfnis fordert, nämlich die Erlösung vom Bösen. Da das moralische Gesetz ein notwendiges und allgemeines Vernunftgesetz ist, so ist auch das Bedürfnis nach Erlösung ein der Vernunft notwendig anhaftendes und allgemeines, ein Vernunftglaube, der mit dem moralischen Gesetz gleiche Notwendigkeit und Allgemeinhat hat. „Die Erlösung des Menschen vom Bösen“ ist somit mit anderen Worten das Thema der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Die Einteilung dieser Schrift ergibt sich danach von selbst. Das erste Stück handelt von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten im Menschen, das zweite von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen und die Herrschaft über den Menschen, das dritte von dem Sieg des guten Prinzips über das böse und damit von der Gründung des Reiches Gottes auf Erden in Form einer Kirche. Da mit dieser der Gottesdienst eng zusammenhängt, so handelt das vierte und letzte Stück von dem Verhältnisse zwischen dem wahren Gottesdienst, der im pflichtmässigen Handeln, und dem falschen oder Afterdienste, der im Gehorsam gegen göttliche Statute besteht, die an sich ohne sittlichen Wert sind.

Im Folgenden wollen wir uns indessen nicht streng an diesen Gedankengang halten, sondern in freier Auswahl dasjenige herausheben, was der Absicht unserer Untersuchung am nächsten zu liegen scheint, und zwar zunächst Kants Lehre von der natürlichen und geoffenbarten Religion oder

1. Von der Vernunft- und Offenbarungsreligion überhaupt.

Die bereits in der Einleitung dieser Abhandlung näher bestimmten Begriffe der Vernunft- und Offenbarungsreligion sowie deren Nebenbegriffe finden in Kants „Religion innerhalb u. s. w." eine eingehende Erörterung und eine dem Sinne seiner Definition der Religion gemässe Wertung. Da aber Kant den Begriff der Religion in eine sehr nahe Beziehung zum Begriff der Kirche gesetzt hat, so wird hinsichtlich des letzteren zunächst das Notwendigste zu sagen sein.

Eine Kirche ist ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung[1]). Von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft ist „ausser den Gesetzen, die sie jedem einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen"[2]). Der einzelne Mensch würde auch bei guter Gesinnung den aus der umgebenden Gesellschaft auf ihn eindringenden Angriffen des Bösen kaum gewachsen sein, wenn er nur auf sich selbst angewiesen wäre. Die Herrschaft des guten Prinzips kann im einzelnen nur dann gesichert sein, wenn sie auch gesichert ist in der ihn umgebenden Gesellschaft. Dies lässt sich nur erreichen durch Einrichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft auf Grund und zum Zweck der Tugendgesetze[3]). Ein solches ethisches Gemeinwesen, ein Volk oder Reich Gottes, ist analog zu denken der rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft oder dem Staate, nur dass dieser auf Rechtsgesetze gegründet ist, jenes auf Tugendgesetze. Dieser hat weltliche

[1]) Religion ed. Kehrbach S. 105.
[2]) A. a. O. S. 98.
[3]) A. a. O. S. 97.

Machthaber zu Regenten, jenes kann nur den Herzenskündiger zum Regenten haben, da kein Mensch über die Sittlichkeit des anderen unfehlbar urteilen kann[1]). Da aber die „ethischen Gesetze auch nicht als bloss von dem Willen dieses Obern ursprünglich ausgehend (als Statute, die etwa, ohne dass sein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend sein würden) gedacht werden können, weil sie alsdann keine ethischen Gesetze, und die ihnen gemässe Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht sein würde", so „kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen[2]). Kann man ja doch auch die statutarischen bürgerlichen Gesetze nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmässig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot[3]). Ist ferner der bürgerliche Staat immer nur auf ein bestimmtes Volk und Land beschränkt, so geht das ethische Gemeinwesen im Prinzip und Ideal immer auf das Ganze der Menschheit. Diese erhabene Idee eines ethischen gemeinen Wesens ist freilich nie völlig erreichbar; „sie verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermag, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter den Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist"[4]). Gleichwohl soll es der Wunsch und das Bestreben aller Wohlgesinnten sein, „dass das Reich Gottes komme, dass sein Wille auf Erden geschehe"[5]).

[1]) Religion S. 103.
[2]) A. a. O. S. 103.
[3]) A. a. O. S. 103; Anmerkg.
[4]) A. a. O. S. 104 f.
[5]) A. a. O. S. 105.

Ist mithin die Kirche als ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung kein Gegenstand möglicher Erfahrung, so heisst sie die unsichtbare Kirche, nämlich eine blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Vorbilde dient. Die sichtbare Kirche dagegen ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt[1]).

Nun geht aber die Konstitution einer jeden (sichtbaren) Kirche allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-)Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann[2]). Der reine Religionsglaube als blosser Vernunftglaube vermag zwar allein eine allgemeine Kirche zu gründen, während der historische Glaube nur soweit wirken kann, als die Kenntnis davon gelangt. Gleichwohl kann wegen der Schwäche der Menschen auf jenen nie soviel gerechnet werden, wie auf diesen[3]). Die Menschen lassen sich nämlich nicht so leicht davon überzeugen, dass Gott nur moralisch guten Lebenswandel fordere, sondern glauben Gott noch mit einem besonderen Dienste ehren zu müssen. Indessen können sie nicht anders als durch moralischen Lebenswandel Gott dienen, da sie nicht auf ihn einwirken können[4]). Weil jeder grosse Herr auf Erden geehrt und gepriesen sein will und der Mensch daran Wohlgefallen findet, so denkt man sich etwas Aehnliches auch als Pflicht gegen Gott; man erachtet es als Angelegenheit Gottes, und so entsteht die gottesdienstliche Religion, statt der rein moralischen[5]).

---

[1]) Religion S. 105.
[2]) A. a. O. S. 107.
[3]) A. a. O. S. 107.
[4]) Vergl. Tindal, S. 96 dieser Abhdl.
[5]) Religion S. 108.

Besteht aber alle Religion darin, „dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen“, und „kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemässes Verhalten darauf an, zu wissen, wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle“[1]), so sind zwei Möglichkeiten vorhanden. Ein göttlich gesetzgebender Wille gebietet entweder durch an sich bloss statutarische oder durch rein moralische Gesetze. Letztere kann jeder aus seiner Vernunft erkennen; „denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze“[2]). Daher gibt es, „wie nur einen Gott, so auch nur eine Religion, die rein moralisch ist“[3]). Die statutarische Religion dagegen lässt sich nur durch Offenbarung, mag diese jedem einzelnen insgeheim, oder öffentlich gegeben worden sein, um durch Tradition oder Schrift unter den Menschen fortgepflanzt zu werden, als möglich denken und ist daher historisch. Sie kann nur als zufällig und als eine solche betrachtet werden, die nicht an jeden Menschen gekommen ist oder kommen kann. „Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes tun“; mithin, die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen jeder seinen Willen weiss, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten“[4]).

Ist somit die unumgängliche Bedingung der wahren Religion der moralische Gehalt derselben, so

---

[1]) Religion S. 108.
[2]) A. a. O. S. 109. Vergl. hierzu Shaftesbury S. 91 dieser Abhandlung.
[3]) A. a. O. S. 109.
[4]) A. a. O. S. 109 f.

kann das Statutarische einer historischen Religion, wenn sie als wahre gelten soll, nur die Mittel zur Beförderung und Ausbreitung jenes Gehalts betreffen[1]). In diesem Sinne statutarische Gesetze für göttlich geoffenbarte zu halten, ist zwar nicht notwendig, aber auch nicht unmöglich. Entbehrt auch eine Kirche, die sich auf einen Offenbarungsglauben gründet, der als historischer (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter und durch späteste Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube doch keiner allgemein überzeugenden Mitteilung fähig ist, das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmässigen Anspruchs auf Allgemeinheit, so müsse dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas sinnlich Haltbares, irgend eine Erfahrungsbetätigung und dergl. zu verlangen, irgend ein historischer Kirchenglaube, wie man ihn gemeiniglich auch schon vor sich findet, benutzt werden, um einen Glauben allgemein zu introduzieren[2]). Glücklich ist sogar dasjenige Volk zu nennen, welches im Besitze eines Buches ist, das „neben seinen Statuten als Glaubenssätzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die zugleich mit jenen (als Vehikel ihrer Introduktion) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zweckes halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch sie vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen g l e i c h einer Offenbarung behaupten kann"[3]).

Der positive Kirchenglaube ist also nach Kant zwar nie in dem Sinne wahr, dass er mit dem reinen

[1]) Religion S. 109.
[2]) A. a. O. S. 115.
[3]) A. a. O. S. 113.

Vernunftglauben eins wäre, aber er kann doch in dem Falle wahr heissen, wenn er wenigstens ein Prinzip mit sich führt, nach welchem er dem reinen Religionsglauben sich kontinuirlich annähert[1]). Ist er auch wegen der Schwäche unserer sinnlichen Natur wenigstens zeitweise als geschichtliches Mittel notwendig, so ist doch andererseits durch die moralische Anlage in uns, welche die Grundlage und Auslegerin aller Religion ist, gefordert, dass diese geschichtliche Form allmählich überflüssig werde und in die reine Religion der Vernunft übergehe. „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wusste mit Satzungen, die ihm ohne sein Zutun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist". Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil jeder . . . dem Vernunftgesetz . . . folgt als dem Willen des Weltherrschers"[2]).

Als Mittel eines solchen allmählichen Ueberganges will Kant ganz besonders auch die moralische Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung benutzt sehen, d. i. die durchgängige Deutung derselben zu einem Sinne, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammen-

[1]) Religion S. 122.
[2]) A. a. O. S. 130.

stimmt[1]). „Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes der Offenbarung oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser in ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt"[2]).

Mit diesen Darlegungen über die Vernunft- und Offenbarungsreligion überhaupt hat Kant die Richtlinien für die Wertung des Christentums vorgezeichnet. Sich diesem zuwendend, fasst er noch einmal das Verhältnis der natürlichen zur geoffenbarten Religion kurz zusammen: „Diejenige Religion, in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benötigte); dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion"[3]). Wer die geoffenbarte Religion für notwendig hält, ist Supranaturalist, wer für unnötig, Rationalist, wer für unmöglich, Naturalist. Eine vierte Möglichkeit ist aber nach Kant noch die, dass eine Religion objektiv natürlich und doch subjektiv geoffenbart sei, wenn sie nämlich so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft von selbst hätten auf sie kommen können und sollen, nur nicht so früh schon, so dass die Offenbarung für gewisse Zeiten und Orte

[1]) Religion S. 116.
[2]) A. a. O. S. 116.
[3]) A. a. O. S. 165.

nützlich, ja nötig sein konnte, ohne dass doch die Wahrheit der Religion bleibend auf ihr beruhte[1]); denn einem Teile nach muss selbst die geoffenbarte Religion doch auch gewisse Prinzipien der natürlichen enthalten. Der Offenbarungsbegriff selbst kann zum Begriff der Religion nur durch Vernunft hinzugedacht werden, weil dieser Begriff, als von der Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist[2]). Diese vierte Möglichkeit kann man als Kants Ansicht in betreff der christlichen Religion betrachten.

2. Von der christlichen Religion als natürlicher Religion.

Das grosse Erfordernis, eine wahre Kirche zu gründen, nämlich die Qualifikation zur Allgemeinheit, d. h. Gültigkeit für jedermann oder allgemeine Einhelligkeit besitzt nach Kant nur die natürliche Religion; denn diese „als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjekts) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zweck Effekt verschaffen kann (dem Begriffe von Gott als moralischen Welturheber) und bezogen auf die Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zweck angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt, dass man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen und wenigstens die Wirkung derselben jedermann als Pflicht zumuten kann"[3]). Hat aber auch die Einhelligkeit der natürlichen Religion die Qualifikation zur Allgemeinheit in sich, so kann diese sich nicht anders fortpflanzen und erhalten, als in einer kollek-

[1]) Religion S. 166.
[2]) A. a. O. S. 167.
[3]) A. a. O. S. 168.

tiven Allgemeinheit, d. i. einer Vereinigung der Gläubigen in einer sichtbaren Kirche nach Prinzipien der reinen Vernunftreligion, einer Kirche, der die unsichtbare als Ideal dient. Hierzu sind allerdings ausser den durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetzen noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen begleitete Verordnungen erforderlich, welche die besonderen Pflichten der Menschen als Mittel zum höchsten Zweck, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche, betreffen. Das Ansehen, ein Stifter derselben zu sein, setzt aber nicht bloss den reinen Vernunftbegriff, sondern ein Faktum voraus[1]).

Wenn man nun fragt, ob es einen Lehrer gegeben habe, der „eine reine, aller Welt fassliche (natürliche) und eindringende Religion . . . zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden, herrschenden Kirchenglaubens . . . und dessen Frondienstes vorgetragen habe. . . . der die allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachlässlichen Bedingung eines jeden Kirchenglaubens gemacht . . . und nur gewisse Statuta als Mittel zur Gründung einer wahren Kirche hinzugefügt habe, . . . ohne jedoch dieselben als besondere heilige und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen, . . . so kann man die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der reinen, allen Menschen ins Herz geschriebenen Religion (denn die ist nicht von willkürlichem Ursprunge[2]), aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden kann“[3]).

---

[1]) Religion S. 169.

[2]) Hier haben wir in kurzen Worten die Behauptung dessen, was Tindal in einer besonderen Schrift, seinem „Christentum so alt als die Schöpfung“ nachzuweise suchte. Vergl. S. 76 ff dieser Abhandlung.

[3]) Religion S. 169 f.

Dass die wesentlichen Lehren Christi keine anderen, als reine Vernunftlehren gewesen seien, dass sie allein es sind, die sich selbst ohne Rücksicht auf die Geschichte beweisen, sucht nun Kant in Kürze darzulegen. Er gibt gleichsam einen kurzen Auszug der diesem Thema von Locke gewidmeten Schrift „Vernünftigkeit des Christentums u. s. w.“, mit dem Unterschiede freilich, dass für Locke noch, wie wir gesehen haben, Christus nicht bloss Eneuerer der natürlichen Religion war, nicht bloss Stifter der wahren Kirche, sondern wirklich der verheissene Messias, wirklich Gottes Sohn.

Nur einige der von Kant für moralische Vernunftwahrheiten erklärten Lehren Christi mögen hier erwähnt werden:[1])

Nicht Beobachtung äusserer bürgerlicher, oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung könne den Menschen Gott wohlgefällig machen (Matth. V, 20—48); ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht könne nur durch Genugtuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen vergütet werden (Vers 24); der natürliche, aber böse Hang des menschlichen Herzens solle ganz umgekehrt werden: das süsse Gefühl der Rache in Duldsamkeit, Hass seiner Feinde in Wohltätigkeit (Vers 44); dem jüdischen Gesetze müsse völlige Genüge getan werden, aber nicht Schriftgelehrsamkeit, sondern reine Vernunftreligion müsse die Auslegerin desselben sein; denn nach dem Buchstaben genommen, erlaube es das Gegenteil von diesem allem (Vers 17); durch die Benennungen der engen Pforte und des schmalen Weges, der zum Leben führt, d. i. desjenigen des guten Lebenswandels, habe Christus die Missdeutung des Gesetzes nicht unbemerkt gelassen, welche sich die Menschen erlauben, um durch die weite Pforte und

---

[1]) Religion S. 170 ff.

auf dem breiten Wege, nämlich dem der Kirche, ihre wahre Pflicht vorbeizugehen (VII, 13); er habe die hinterlistige Hoffnung derjenigen verurteilt, die den Mangel reiner Gesinnungen und tugendhafter Werke durch Anrufung und Hochpreisung des höchsten Gesetzgebers in der Person seines Gesandten zu ersetzen suchen und sich dadurch Gunst zu erschmeicheln meinen (Vers 21); er habe den Menschen für deren sittliches Verhalten Belohnung in einer künftigen Welt versprochen, aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Lossprechung von einer verschuldeten Strafe) willen tun ,auf andere Art, als denen, die sie bloss um ihrer selbst ausüben (V; 11, 12).

Solche und ähnliche Lehren können einzig und allein auf die sittliche Bestimmung des Menschen Beziehung haben und finden auch in der Tiefe jedes Gemütes ihren natürlichen Wiederhall. Wenn in der christlichen Glaubenslehre im allgemeinen noch Berichte von Wundern Jesu und seinen Hinweisungen auf ältere mosaische Gesetzgebung vorkommen, so seien sie nicht als Beweisgründe der Würde und Herkunft des Lehrers und der Wahrheit seiner Lehren anzusehen, (denn solcher bedarf es für den moralischen Lebenswandel, davon Christus ein Beispiel gab, nicht) sondern sollten nur zur Introduktion der letzteren dienen, was „unter Menschen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel schwerer sein muss, als wenn sie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menschen hätte gebracht werden sollen“[1]). Demzufolge seien auch die Worte Christi zu verstehen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht“[2]).

[1]) Religion S. 175.
[2]) A. a. O. S. 89.

Damit aber die Nachricht von den Lehren Jesu mitsamt den damit verflochtenen Wunderberichten und Berufungen für alle künftigen Zeiten unverfälscht erhalten bleibe, muss sie als Urkunde der Obhut der Gelehrten anvertraut werden. Daher ist der christliche Glaube teils Vernunft-, teils Offenbarungsglaube und des letzteren wegen, der sich auf Geschichte stützt, auch ein gelehrter Glaube.

Die Ansichten Kants von dem Wesen der Vernunft-, Offenbarungs- und der christlichen Religion und deren Wechselbeziehungen sind somit im grossen und ganzen die gleichen, wie diejenigen des englischen Deismus. Einzelnen religiösen Positionen gegenüber nimmt er dagegen eine höhere, philosophisch tiefer begründete Stellung ein, als dieser. Als solche kommen hauptsächlich in Betracht die Frage nach dem Wesen Gottes, der Person Christi und dem Begriff der Sünde. Die Erklärung des Ursprungs und der Bekämpfung der letzteren sowie der Erlösung von derselben bilden gleichsam die Erklärung des christlichen Dogmas von der Erbsünde. Nimmt man an, dass der Deismus in der uns bekannten Gestalt für diese Probleme keine rationelle Lösung hat finden können, so ist dieselbe seitens Kants unternommen worden.

3. Kants Lehre von Gott.

Sind nach Kants philosophischem Standpunkte die Gegenstände der Religion nicht erkennbare, sondern bloss denkbare Ideen, und ist die Idee Gottes eine derselben, so lehrt uns Kant nirgends Gottes inneres Wesen kennen, sondern seine Gottesauffassung ergibt sich überall nur aus dem praktischen Vernunftglauben. Als einzig vollgültiger Beweis für das Dasein Gottes gilt ihm der moralische, auf die absolute Gewissheit von der unbedingten Geltung des Sittengesetzes gestützte Beweis. Dieser berechtigt uns aber nicht zu der objektiv gültigen Aussage: Gott existiert,

sondern nur: ich bin moralisch überzeugt, es ist mein moralischer Glaube, dass es einen Gott gibt. Er erscheint mir als moralischer Weltherrscher, dessen Wille das Sittengesetz ist, und dessen Weltordnung jedem den seiner moralischen Würdigkeit zukommenden Anteil an der Glückseligkeit im Leben der Unsterblichkeit verschafft.

Ist aber das innere Wesen Gottes nicht erkennbar, so kann auch das Dogma von der Dreieinigkeit keine Erkenntnis von Gott nach seinem inneren Wesen enthalten.

Die Behandlung dieses Dogmas durch Kant zeigt, wie er die Glaubenssätze der Offenbarungsreligion in praktische Vernunftwahrheiten umwandelt:[1])

In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, gibt es Geheimnisse, moralische und daher heilige Gegenstände der Vernunft, die von allen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgeteilt werden können. Wie die Freiheit, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimnis, der unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber gleichwohl ein Geheimnis ist, so ist auch der dem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemässe Glaube an das höchste Gut, d. h. an eine moralische Weltordnung eigentlich kein Geheimnis. „Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck), nicht selbst realisieren kann"[2]), so muss er die Mitwirkung eines moralischen, höchsten Wesens annehmen. Die Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für

[1]) Religion S. 148 ff.
[2]) A. a. O. S. 150.

unsere praktische Vernunft. Da wir nicht erkennen, was Gott an sich, sondern was er für uns ist, so haben wir seine Naturbeschaffenheit so zu denken, wie es dies sein Verhältnis zu uns zur Ausführung seines Willens fordert. Dieser Forderung, diesem Bedürfnis der praktischen Vernunft gemäss, ist nun der allgemein wahre Religionsglaube der Glaube an Gott als den heiligen Gesetzgeber, gütigen Regenten und gerechten Richter. Diese drei göttlichen Gewalten können aber, den drei menschlichen Staatsgewalten entsprechend, nicht getrennt, sondern, von allen Anthropomorphismen gereinigt, als die „dreifache Qualität des moralischen Oberhauptes des menschlichen Geschlechts in einem einigen Wesen vereinigt gedacht werden"[1]). Diese Vorstellungsweise bildet die Trinität des Vernunftglaubens, die in der christlichen Glaubenslehre zuerst öffentlich aufgestellt worden ist, und deren Bekanntmachung man wohl auch die Offenbarung dessen nennen kann, was den Menschen bis dahin durch ihre eigene Schuld Geheimnis war. Sie vereinigt in ethischer Weise in sich, was als Gewalt in einem Volke unter drei verschiedene Subjekte verteilt sein müsste. Ohne diese Vorstellungsweise liefe man Gefahr, in einen Fronglauben zu verfallen, indem man Gott wie einen menschlichen Despoten dächte, in dem die drei Gewalten zusammenfallen.

Die Trinitätslehre kann man daher als das Glaubenssymbol der ganzen reinen moralischen Religion ansehen. In praktischer Beziehung ist sie ein uns durch die eigene Vernunft geoffenbartes Geheimnis. Als Dogma, was Gott an sich sei, ist die Dreieinigkeit ein Geheimnis, das unfassbar und sittlich nutzlos ist. In theoretischer Hinsicht wird es noch unfassbarer, indem bei näherer Betrachtung der einzelnen Qualitäten Gottes sich Bedingungen ergeben, die unser Verstand

[1]) Religion S. 152.

nicht vereinigen kann. Um nämlich die Freiheit, dieses unbedingte Vermögen der Selbstbestimmung zur Verwirklichung des moralischen Zwecks mit der göttlichen Schöpferkraft, die göttliche Güte mit der menschlichen Verderbtheit, die göttliche Gnade mit dem radikalen Bösen vereinigen zu können, müssen wir Berufung, Genugtuung und Erwählung voraussetzen, deren Annahme in moralischer Absicht zwar notwendig, für die Spekulation aber ein undurchdringliches Geheimnis ist. Als „solenne Formel" eines Kirchenglaubens mag das metaphysische Dogma von der Dreieinigkeit Gott des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes immerhin beibehalten werden, um ihn von anderen aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden. Das höchste moralische Ziel ist indes die Liebe des Gesetzes, und „dieser Idee gemäss würde es in der Religion ein Glaubensprinzip sein: „Gott ist die Liebe"; in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind), den Vater, ferner, der in ihm, sofern er sich in seiner Alles erhaltenden Idee der von ihm selbst gezeugten und geliebten, dem Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist verehren"[1]).

Also auch hier geht Kant über bloss moralische Eigenschaften Gottes nicht hinaus. Ist das oberste moralische Ziel die Liebe des Gesetzes, so bekommt die Dreieinigkeitslehre eine moralische Wendung und aus dem Spruche: Gott ist die Liebe, wird ein moralisches Glaubensprinzip. Die Dreieinigkeit sind nicht

[1]) Religion S. 158.

drei bewusste Personen in Gott, sondern drei Beziehungen der Liebe Gottes. Der Sohn insbesondere — wie wir noch sehen werden — unterscheidet sich nicht als lebendige Person vom Vater, sondern wird als Gottes Selbstdarstellung im Urbilde der Menschheit, als Gottes alles erhaltende Idee, bezeichnet.

Kants Lehre von Gott kann man mit Recht als unitarischen Deismus bezeichnen.

4. Kants Lehre vom Bösen und von der Erlösung[1]).

Ein Gegenstück zur christlichen Lehre von der Erbsünde bildet Kants Lehre vom Bösen. Sie umfasst in der Hauptsache die ersten drei Stücke seiner Religionslehre und kann, wie schon bemerkt, als philosophische Erklärung, als rationelle Deutung jenes christlichen Dogmas und der mit demselben zusammenhängenden Fragen aufgefasst werden. Diesem Dogma zufolge ist die Menschheit des Anrechts auf das Himmelreich verlustig gegangen und hat erst durch die Menschwerdung des Gottessohnes, durch sein Leiden und seinen Tod das wiedererlangt, was sie durch des Urvaters Schuld verloren hatte. Dem entspricht Kants Lehre von der Erlösung, und so werden wir im Zusammenhang dieser Erörterungen auch das wichtigste Stück der christlichen Religionslehre, die Christusfrage, beantwortet finden.

Es ist nach Kant eine unleugbare Erfahrungstatsache, dass in der menschlichen Natur ein ursprünglicher Hang zum Bösen stecke. Der Grund desselben kann nicht einfach nur in der Sinnlichkeit liegen, weil es dann nicht mehr ein moralisch Böses und nicht zurechnungsfähig wäre; ebensowenig liegt er in einer

[1]) Vergl. hierzu: O. Petras, Der Begriff des Bösen in Kants Kritizismus und seine Bedeutung für die Theologie; Inaug.-Diss., Breslau 1913.

Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft, da diese als gesetzgebende sich dann doch selber widersprechen würde. Das erstere würde nur zu tierischem, das letztere aber zu teuflischem Wesen führen. In der Mitte zwischen beiden liegt das Bösesein des Menschen. Es besteht darin, dass in der obersten Maxime seines Handelns die moralischen und die sinnlichen Triebfedern in verkehrtem Verhältnis zu einander stehen: das Ueberwiegen der Selbstliebe über die reine Achtung vor dem Gesetz ist „die radikale Verkehrtheit des menschlichen Herzens"[1]). Dieses Böse hat keinen Zeitursprung, sondern nur einen Vernunftursprung; denn „von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturerscheinungen) zu suchen, ist ein . . . Widerspruch"[2]). Der erste Keim zum Bösen ist die böse Willensneigung, eine intelligibele Tat, die sich auf Freiheit gründet, und Freiheit ist eine intelligibele Ursache. „Eine jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre"[3]). In bezug auf das kirchliche Dogma von der Erbsünde nennt Kant die „unschicklichste" Vorstellungsart die, sich das Böse „als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen"[4]). Ob man sich das Böse als „Erbkrankheit", oder „Erbschuld", oder „Erbsünde" vorstellt, immer setzt es eine zeitliche Ursache voraus, nicht die Freiheit. Die biblische Erzählung muss dahin gedeutet

[1]) Religion S. 38.

[2]) A. a. O. S. 41. Die Kürze dieser Erklärung zeigt, von welcher Bedeutung gerade für diese Frage die in der Kritik d. r. V. als möglich dargetanene, in der praktischen Vernunft als unentbehrlich nachgewiesene Unterscheidung des intelligibelen und empirischen Charakters geworden ist.

[3]) A. a. O. S. 42.

[4]) A. a. O. S. 41.

werden, dass in ihr dasjenige, „was der Natur der Sache nach als das Erste gedacht werden muss, als ein solches der Zeit nach erscheint"[1]). Der Gedanke von der Ursprünglichkeit des Bösen ist dabei das Wesentliche. Bei diesem ursprünglichen Bösen einmal angelangt, müssen wir von einem Geschehen in der Zeit absehen und dasselbe als Fall betrachten, wie auch die Bibel den Ursprung der ersten Sünde als einen solchen bezeichnet, nur dass der erste Mensch bereits mit dem völligen Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt und ein Zustand der Unschuld bei ihm der Zeit nach vorausgesetzt wird. Wenn das Böse bei diesem Sündenfall heisst, so soll es nicht, „wie bei uns, als aus der schon angeborenen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend"[2]), vorgestellt werden, sondern als die gewollte Uebertretung des göttlichen Gebotes, als die Verführung durch einen bösen Geist. Was ist aber jene gewollte Uebertretung, oder dieser böse Geist („denn woher bei diesem Geiste das Böse"?[3]) anderes, als der ursprüngliche Hang, das radikale Böse in uns?

So unzweifelhaft gewiss aber auch das radikale Böse und so unbegreiflich dessen Entstehen in uns ist, so sollen wir doch gut werden. Anlagen zum Guten sind ja im Menschen vorhanden, Anlagen, die der Mensch nicht selbst verursacht hat, sondern welche die Natur desselben ausmachen und insofern angeboren sind. Sie machen die Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit des Menschen als eines lebenden, vernünftigen und zurechnungsfähigen Wesens aus und bestehen in den Trieben der Selbsterhaltung, Fortpflanzung und Geselligkeit, dem Triebe der vergleichenden Selbstliebe und der Achtung fürs moralische Gesetz. Diese Anlagen als solche sind weder gut

[1]) Religion S. 43.

[2]) A. a. O. S. 44.

[3]) A. a. O. S. 45.

noch böse. Auf die der Tierheit und Menschheit können wohl die verschiedensten Laster „gepropft" werden, da sie jedoch nicht von selbst aus ihnen hervorspriessen, so widerstreiten jene der Befolgung des moralischen Gesetzes nicht nur nicht, sondern können sie sogar befördern; man kann sie demnach sämtlich gut nennen. Nur vom menschlichen Willen hängt es ab, ob er die Anlagen für die Tierheit und Menschheit mehr gelten lässt, als das moralische Gesetz. Die Willensrichtung ist es also, die bis auf ihren Grund verfolgt werden muss; denn nur diese ist es, die den Neigungen und Handlungen vorhergeht und gut oder böse genannt werden kann. — Der Mensch ist sodann zum Guten bestimmt. Er ist gut geschaffen, kann nur bedeuten, er ist zum Guten erschaffen; denn das Sittengesetz fordert das Gute. Dieses kann ebenfalls nur durch eine intelligibele und daher unerforschliche Tat des bösen Menschen selbst entstehen. Der Mensch wird erst gut, indem er die in ihm liegenden Triebfedern zum Guten in seine Maxime aufnimmt und ihnen seine Selbstliebe unterordnet. So gut der an sich gute Mensch böse werden konnte, so gut kann auch der böse Mensch gut werden. Das Böse besteht nur in der Unterordnung der Triebfedern der Sittlichkeit unter die der Selbstliebe und Sinnlichkeit, nicht in ihrer gänzlichen Vernichtung. Die Möglichkeit des Guten bleibt bestehen. Aber wie das Entstehen des Bösen als ein Fall bezeichnet werden musste, so kann auch der Uebergang zum Guten, „die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft"[1]) nicht durch eine „allmähliche Reform"[2]), — denn dies würde, was die Denkungsart anbetrifft, ein Zugleichsein von Gutem und Bösem bedeuten — sondern „durch eine einzige unwandelbare Entschliessung"[3]), „durch

[1]) Religion S. 46.
[2]) A. a. O. S. 49.
[3]) A. a. O. S. 50.

eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung"[1]) bewirkt werden. Und zwar kann diese Umwandlung nur von derselben Ursache ausgehen, in der auch die Verkehrtheit begründet war, von der dem Vernunftwesen eigenen Freiheit. Die unbedingte Forderung des Sittengesetzes verbindet mit dem Sollen auch das Können; eine Selbstbesserung ist also notwendig, wenn auch unbegreiflich, weil es sich nicht einsehen lässt, wie der von Natur böse Wille das Gute in seine Maxime aufnehmen kann.

Ueber die Schwierigkeit, dies einzusehen, kann nur der Glaube hinweghelfen; eine Gewissheit nämlich, die durch sich unmittelbar und unzweifelhaft gilt, die keine solche der Wahrnehmung und des Verstandes ist, ist eine Gewissheit des Glaubens. Da nun das Sittengesetz für vernunftbegabte Wesen durch sich selbst gewiss ist, so müssen auch Bedingung der Sittlichkeit und ihre Beziehung auf einen Zweck, hier also die Selbstbesserung, „die Umwandlung der Denkungsart durch eigene Kraftanwendung"[2]) als vollziehbar geglaubt werden. Mag auch die moralische Vollkommenheit erst in der Unendlichkeit der Dauer erreichbar sein, derjenige, der den „intelligibelen Grund" des Handelns kennt, für den die „Unendlichkeit des Fortschrittes (im Guten) Einheit ist"[3]), der wird den noch im Fortschreiten Begriffenen als einen ihm Wohlgefälligen ansehen können.

Nun führt aber die zur Selbstbesserung von Natur verdrossene Vernunft und die Unbegreiflichkeit jener häufig dazu, dass die Grenze der Vernunft überschritten und eine Mitwirkung Gottes, ja eine völlige Umwandlung zum Guten ausschliesslich durch Gott, angenommen wird. Durch bloss äusseres gutes Han-

[1]) Religion S. 49.
[2]) A. a. O. S. 50 u. 54.
[3]) A. a. O. S. 50.

deln und Bitten glaubt man dergleichen Gnadenwirkungen Gottes im Vertrauen auf seine Güte und Allmacht herbeiführen zu können. Religionen, die eine Erlösung vom Bösen teilweise oder ausschliesslich von Gott erwarten, sind Religionen der Gunstbewerbung, sind Kulte, denen der moralische Kern fehlt. In der moralischen Religion muss der Grundsatz gelten „dass ein Jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden“[1]). Nur dann könne er hoffen, dass dasjenige, wozu sein Vermögen nicht hinreicht, durch göttliche Hilfe werde ergänzt werden. Die erste Bedingung zur Annahme eines göttlichen Beistandes bei der Erlösung vom Bösen ist die, dass der Mensch sich dieses Beistandes würdig zeige, indem er nach Kräften dafür sorgt, dass das Böse seine Herrschaft über ihn verliert; denn gute und böse Handlungen als Erscheinungen können wohl nebeneinander bestehen, ihre Prinzipien aber, gleichsam zwei um den Besitz des Menschen ringende äussere Mächte, schliessen sich gegenseitig aus und stehen einander feindlich gegenüber.

Dem moralischen Grundsatz zufolge kann die Menschheit „in ihrer moralischen Vollkommenheit“ das Einzige sein, was „allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann“[2]). Da aber die sittliche Vollkommenheit hienieden nicht erreicht werden kann, sondern im günstigsten Falle nur Tugend, d. i. „gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz“, nicht Heiligkeit, so ist jene kein Gegenstand der Erfahrung. Nur der ideale Mensch ist der vollkommene. Wird er als Individuum vorgestellt, so haben die Menschen keine höhere Aufgabe, als diesem Ideal der Menschheit gleichzukommen. Hat Gott also die Welt um des

[1]) Religion S. 54 f.
[2]) A. a. O. S. 61.

moralischen Ideals wegen erschaffen, ist es das Schöpfungsmotiv, so ist es selbst nicht erschaffen, sondern ‚bildlich vorgestellt, gleichsam der ewige und eingeborene Sohn Gottes. In diesem Sinne lassen sich Stellen der biblischen Schrift und der kirchlichen Lehre von Christus deuten: „Er ist das Wort (das Werde), durch welches alle anderen Dinge sind“, „er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit“, „in ihm hat Gott die Welt geliebt“ u. a. Und da es sich nicht begreifen lässt, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablegen kann, da der Mensch ferner sich auch nach erfolgter Sinnesänderung wegen des Bewusstseins der alten Schuld der Vereinigung mit dem sittlichen Ideal für unwürdig halten muss, so kann man annehmen, dass das Urbild der sittlichen Gesinnung vom Himmel zur Erde herabgekommen sei, als Mensch in Leiden und Tod seine Gesinnung bewährt und in Lehre und Beispiel dieselbe ausgebreitet habe; dass es, vermöge der menschlichen Natur der Versuchung des Bösen zwar preisgegeben, dennoch eine lautere Gesinnung bewahrt und, weil selbst schuldlos, für die Schuld der Menschheit gelitten habe, um den moralischen Weltzweck zu befördern und vorbildlich zu sein. Zu diesem Ideal sollen wir uns erheben. Darin besteht der Rechtsanspruch des guten Prinzips auf uns. Nur „im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes“ (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen), in dem Bestreben, seinem Beispiele zu folgen, „kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu werden“[1]).

Das Ideal der Menschheit hat übrigens seine objektive Realität in sich selbst, sofern es in unserer moralisch gestzgebenden Vernunft liegt. Es gründet sich auf die gute Gesinnung, die sich im guten Lebenswandel betätigt, wie sich auch der Sohn Gottes vor

[1]) Religion S. 62.

den Menschen mit den Worten beglaubigt: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen"?[1]) Hätte das sittliche Vorbild als Gegenstand des religiösen Glaubens solche Charakterzüge an sich, die von den Bedingungen unserer Natur ausgeschlossen sind, würde es seine Wesenseigentümlichkeiten auf angeborene Willensreinheit gründen oder sich durch übernatürliche Zeichen und Wunder offenbaren, dann würde auf unserer Seite die Möglichkeit der Nachfolge erschwert, wenn nicht gar unmöglich werden. Als bloss sittliches Vorbild bedarf es aber dergleichen Voraussetzungen nicht und darum besteht auch für uns keine Schwierigkeit, an den Sohn Gottes zu glauben, nicht als an ein blosses Ideal, sondern auch als an einen wirklichen Menschen. Da dieser göttlich gesinnte, aber eigentlich auch nur menschliche Lehrer nur von der Gesinnung spricht, die er sich zur Regel gemacht hat, so darf er so betrachtet werden, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig dargestellt wäre. Die unbedingte Geltung des sittlichen Vorbildes für uns erleidet auch nach Ausschaltung aller übernatürlichen Bedingungen von demselben keinen Abbruch. Wie man nun nicht umhin kann, die erhabenen Beispiele und Lehren seines Lebens, sein Leiden und seinen schmachvollen Tod nur auf die lauterste Gesinnung desselben zurückzuführen, so wird man auch annehmen können, dass es vor der obersten Gerechtigkeit („die" — allerdings — „nicht die unsrige ist"[2])) vollgültig sein werde, wenn wir die unsrige derselben ähnlich machen. Die Aenderung der Gesinnung von der Wurzel des Willens aus wird demnach die erste Bedingung der Befreiung von der Herrschaft des Bösen, der erste Schritt zur Besserung, zur Erlösung sein können. Durch eine freie und intelligibele Tat, die an keinen Zeitpunkt gebunden ist,

[1]) Religion S. 67.
[2]) A. a. O. S. 67.

kann und soll sie jederzeit erfolgen. Die Wiedergeburt ist also die erste Stufe der Erlösung, diese selbst jedoch erst die Vollkommenheit im Guten. Gegen die Annahme dieser erheben sich aber in der menschlichen Vernunft ernsthafte Bedenken dreifacher Art und bedürfen einer Auflösung.

Die erste Schwierigkeit gegen die Annahme einer Erlösung besteht hinsichtlich der Heiligkeit Gottes. Die Entfernung des Menschen von der Heiligkeit, wie sie sich im Ideal des Sohnes Gottes, unseres Vorbildes, darstellt, bleibt wegen der in der Zeitdauer des Lebens immer mangelhaften Tat stets unendlich. Es müsste denn die Gesinnung für die Mangelhaftigkeit der Tat gelten. Dies darf man mit Recht annehmen. Ist auch das Gute in der Erscheinung, d. i. der Tat nach, für ein heiliges Gesetz jederzeit unzulänglich, so wird der Fortschritt im Guten wegen der von den Schranken der Zeit unabhängigen Gesinnung „von einem Herzenskündiger in seiner intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze beurteilt" werden können[1]).

Wie steht es aber mit der guten Gesinnung selbst? Können wir von ihrer Festigkeit und Beharrlichkeit überzeugt sein, wenn wir uns dabei nur auf die gute Meinung von uns selbst stützen können, die eher auf gefälliger Selbstliebe als auf sittlicher Selbstprüfung beruht? Es verträgt sich aber mit der Güte des moralischen Ideals nicht, wenn unsere Gesinnung nicht unerschütterlich feststeht, unsere moralische Glückseligkeit und damit unsre Erlösung in Frage steht. Diese Schwierigkeit kann ihre Auflösung nur dadurch finden, dass wir den Glauben an die Festigkeit der Gesinnung auf die Hoffnung stützen, sie werde beharren, wenn wir tatsächlich und unentwegt im Guten fortschreiten. Ohne sittlich gutes Handeln ist die Hoffnung auf Beharrlichkeit der guten Gesinnung leer.

[1]) Religion S. 69.

Wie das stetig tiefere Versinken ins Böse uns zur Vorstellung eines unabsehlichen Elends führt, so kann auch nur das stetige Fortschreiten im Guten die Festigkeit der Gesinnung gewährleisten und den Glauben an die Erlösung sichern[1]).

Die letzte Schwierigkeit ergibt sich rücksichtlich der Gerechtigkeit Gottes. Der Sinnesänderung geht voraus der böse Wille, der als Gesinnung eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes nach sich ziehen kann. Diese verlangen unendliche Strafen, die von keinem anderen abgebüsst werden können, da die moralische Schuld nicht übertragbar ist. Die erfolgte Wiedergeburt bedingt nur das, was das Sittengesetz von uns verlangt, den guten Lebenswandel; dieser selbst also, als an sich notwendig, erübrigt keinen Ueberschuss an Verdienst, der die alte Schuld tilgen könnte. Eine Strafe muss demnach stattfinden, eine, die gerecht und erlösend zugleich ist. Hierbei hat man die juristische Form der Strafe von der moralisch-religiösen wohl zu unterscheiden. Bei jener handelt es sich nur um die dem verletzten bürgerlichen Gesetze schuldige Genugtuung, gleichgültig, was die Strafe dem Schuldigen innerlich gilt, mit welcher Gesinnung sie gelitten wird. Bei dieser dagegen kommt es darauf an, dass sie als verdientes Uebel empfunden, innerlich gewollt und freiwillig übernommen werde. Ihr Zweck ist die Besserung der Gesinnung. Die Strafe dieser Art kann aber weder vor der Wiedergeburt, noch nach derselben erfolgen; nicht vor, weil sie mit dem Eintritt der Besserung aufzuhören hätte und nicht unendlich wäre und weil überhaupt das Schuldbewusstsein fehlen würde; nicht nach, weil sie als eine Folge der Wiedergeburt aufzufassen und nicht mehr gerecht wäre. Es bleibt nur übrig, dass sie „in dem Zustande der Sinnesänderung selbst . . . der göttlichen Weisheit angemessen und ausgeübt gedacht werden müsse“[1]). Die Wiedergeburt ist gleichsam „das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, . . . die an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens ist“[2]). Der sich bessernde Mensch bleibt zwar physisch derselbe, wird aber moralisch ein anderer. Durch Absterben des alten Menschen nimmt er die Gesinnung des Sohnes Gottes, also ihn selbst, in sich auf. Der Schmerz, der ein solches Absterben begleitet, ist die Strafe, die der neue Mensch für den alten trägt, daher das Leiden ein stellvertretendes, wie es in der personifizierten Idee des guten Prinzips vorgestellt wird.

[1]) Religion S. 69—74.

Aber auch die Wiedergeburt und das mit ihr verbundene Leiden für den alten, sündhaften Zustand vollendet die Erlösung noch nicht; sie macht uns für dieselbe nur empfänglich; denn während des Erdenlebens befinden wir uns immer im blossen Werden. Dasjenige aber, was wir durch den dauernd guten Lebenswandel zu erlangen hoffen können, so zu betrachten, als ob es bereits unser sicherer Besitz wäre, dazu haben wir keinen berechtigten Anspruch. Sofern wir unsere Gesinnung nur nach unseren Taten zu ermessen imstande sind, würde der Ankläger in uns, das Gewissen, eher noch ein Verdammungsurteil beantragen. Wenn Erlösung uns trotzdem zuteil wird, so empfangen wir sie aus Gnade; wie im Vorigen der Glaube an die Möglichkeit der Selbstbesserung, an die Wiedergeburt, so ist es hier der Glaube, dass wir auf Grund der gebesserten Gesinnung aller Verantwortung für die alte Schuld entschlagen werden[3]); es ist der Glaube an die stellvertretende Genugtuung. Bei der Unzulänglichkeit unsererseits mag sie dadurch als ge-

[1]) Religion S. 76.
[2]) A. a. O. S. 77.
[3]) A. a. O. S. 79.

rechtfertigt erscheinen, dass das unversuchuldete Leiden des „Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird“[1]) und als solches einen Ueberschuss an Verdienst gewährt, der uns zugerechnet wird. Für den praktischen Gebrauch kann diese Idee nur insofern Wert haben, als klar wird, dass der Mensch nur unter Voraussetzung gänzlicher Herzensänderung Lossprechung erwarten darf, dass dagegen „Expiationen, sie mögen von der büssenden oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und Hochpreisungen (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes), den Mangel der ersteren nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit . . . nicht im mindesten vermehren können“[2]).

Ist somit die Erlösung in ihrem Ausgangspunkte die Rechtfertigung durch den praktischen Glauben an den Sohn Gottes, so ist sie in ihrem Zielpunkte eine Rechtfertigung durch den Glauben an die stellvertretende Genugtuung.

Der Rechtsanspruch des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen gründet sich also darauf, dass das Gute die Wiedergeburt verlangt und dafür die Erlösung in Aussicht stellt. Es hat ein unbedingtes und letztes Recht; denn es geht auf das Endziel des Menschen. Demgegenüber steht das böse Prinzip, das seinen Anspruch auf den Menschen damit begründet, dass ihm ein früheres Recht zustehe, indem es sich des menschlichen Willens zuerst bemächtigt habe. Es verlangt die Herrschaft der Selbstsucht — denn nach Ausschluss des Guten kann nichts anderes übrig bleiben — und verspricht dafür die Güter dieser Welt. Damit nun das Gute gleichsam in den Besitz des Menschen gelangen kann, muss zunächst ein Kampf zwischen beiden Prinzipien stattfinden[3]).

[1]) Religion S. 78.
[2]) A. a. O. S. 80.
[3]) A. a. O. S. 82—88.

Dieser Kampf wird nun nicht so betrachtet, als ob er im Innern des Menschen ausgefochten würde, sondern wie das gute Prinzip als das Ideal der moralisch vollkommenen Menschheit vorgestellt wird, so wird auch das Böse als Fürst dieser Welt personifiziert, da es im Gegensatz zum Guten auf die Güter dieser Welt gerichtet ist. An der Hand der biblischen Geschichte wird dieser Kampf dargestellt: zunächst der Sieg des Bösen im Sündenfall, dann von Seiten des Guten die Einrichtung der jüdischen Theokratie als einer gesetzlichen Herrschaft desselben, schliesslich die Ueberwindung des Bösen durch die Verkörperung des Guten in Jesus.

Der Sinn und die Tendenz dieser Darstellung sind offenbar so zu fassen, dass der menschliche Wille den Versuchungen und Verlockungen des Bösen zwar ausgesetzt, dass er aber vermöge seiner ursprünglich guten Richtung der Wiedergeburt fähig und ihre Folgeerscheinungen, wie zeitliches Unglück, Verfolgung, Verläumdung, ja selbst den Tod zu ertragen imstande sei. Wie das Ideal der Menschheit, wird auch der die gute Gesinnung in sich aufnehmende Mensch physisch gegebenenfalls unterliegen, moralisch aber siegen.

Ueber die Art und Befugnis einer solchen Schriftauslegung äussert sich Kant folgendermassen:[1]) „Eine Bemühung, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, kann nicht allein für erlaubt, sie muss vielmehr für Pflicht gehalten werden (wobei man einräumen kann, dass er nicht der einzige sei), und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von Jemandem sagte, der seinen besonderen Weg ging, wobei er doch auf dasselbe Ziel hinauskommen musste: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns“.“

[1]) Religion S. 88.

Kants Lehre vom Bösen und von der Erlösung stellt somit in der Tat einen höheren philosophischen Standpunkt dar sowohl im Hinblick auf den flachen und selbstzufriedenen Optimismus des gewöhnlichen Rationalismus jener Zeit überhaupt, als auch gegenüber dem Deismus im besonderen. Dieser hatte namentlich die Gründe für die Behauptung einer natürlichen Religion und für eine rationelle Deutung und Wertung des christlichen Lehrgehalts aus einer solchen Tiefe herzuholen noch nicht versucht oder nicht gewusst. Ein Fortschritt über den Deismus hinaus ist es ferner auch, dass Kant die sittliche Autonomie reiner dargestellt und den moralischen Gottesbeweis, zu dem bis dahin nur vereinzelte Ansätze gemacht wurden, in methodisch exakterer Weise durchgeführt hat. Von diesem höheren Standpunkte abgesehen, sind aber seine Ansichten wie von der Offenbarungs- und Vernunftreligion im allgemeinen, so auch vom Christentum im besonderen von den deistischen nicht wesentlich verschieden. In einem den deistischen Bestrebungen entsprechenden Sinne behandelt er auch

5. Einzelne Bestandteile des christlichen Lehrinhalts.

In den zu den vier Stücken seiner Religionslehre beigegebenen allgemeinen Anmerkungen wendet sich Kant gegen die Gnadenwirkungen, Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel. Zur Kennzeichnung seines hierauf bezüglichen Standpunktes dürfte es genügen, dasjenige wörtlich wiederzugeben, was er in der zweiten Ausgabe seiner „Religion innerhalb u. s. w." vom Jahre 1794 der ersten allgemeinen Anmerkung beigefügt hat:[1])

„Diese (nämlich Gnadenwirkungen u. s. w.) sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb die-

[1]) Religion S. 55.

selben, aber stossen doch an sie an. Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwänglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, dass, wenn in dem unerforschlichen Felde des Uebernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu Statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflektierenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) feststeht, wegzuräumen, ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft (Parergon). Was den Nachteil aus diesen, auch moralisch-transscendenten, Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, so ist die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Klassen, 1. der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2. der angeblichen äusseren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3. der gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Uebernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatismus, Adeptenwahn, 4. der gewagten Versuche aufs Uebernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moralischer (gottgefälliger) Absicht".

Eine nebensächliche, zur Geltung der moralischen Religion nichts beitragende Bedeutung misst Kant

auch religiösen Kultushandlungen, wie dem Beten, der Taufe und dem Abendmahl, bei, auf die er unter unverkennbarer Bezugnahme auf das Christentum im vierten Hauptstücke seiner Religionslehre des näheren eingeht.

Derartigen Kultushandlungen könne wohl die Bedeutung „ethischer Feierlichkeiten" eingeräumt werden, um die moralischen Triebfedern des einzelnen mehr in Bewegung zu setzen. Werden sie aber, statt als Mittel, als Zwecke betrachtet oder gar geboten, so führen sie zum Religionswahn und zum Aberglauben. Die dem Deismus so geläufige Polemik gegen das Priestertum in der Religion findet auch bei Kant ihren Wiederhall.

Ein genaueres Hervorheben aller dieser Einzelheiten könnte zwar zur stärkeren Bestätigung der Beziehungen zwischen den Bestrebungen des Deismus und den Religionsansichten Kants dienen, würde aber hier zu weit führen. Die prinzipiellen Beziehungen, auf die wir hingewiesen zu haben glauben, sind jedenfalls die wichtigeren.

6. Kants Stellung zum Deismus.

Zum Schluss wollen wir noch kurz prüfen, ob sich nicht Kant selbst zur deistischen Richtung bekannt oder wenigstens Erklärungen abgegeben hat, die dazu berechtigen, ihn dem Deismus beizuzählen. Hierfür ausschlaggebend wird ferner sein die endgültige Bestimmung des Gottesbegriffs Kants als eines theistischen oder deistischen, sowohl aus dessen allgemeinen Erklärungen, als auch insbesondere aus dessen Stellungnahme zu den Hauptmotiven des Christentums, nämlich zur Erlösungs- und Erlöserfrage. Wichtig wird gerade die richtige Beurteilung der Christuslehre Kants sein insofern, als sie eine entsprechende Behandlung der einzelnen Bestandteile des christlichen Lehrinhalts nach sich ziehen musste. Letzteres war auch mit die Ursache, weshalb dieser Abschnitt kürzer gehalten werden konnte.

Ein offenes Bekenntnis der Zugehörigkeit zur deistischen Richtung wäre wohl zu Kants Zeiten, zumal in dem pietistisch gesinnten Königsberg und unter einer Regierung, die gerade dazumal in den Händen orthodox gesinnter Männer lag, nicht gerade beifällig aufgenommen worden und hätte für einen akademischen Lehrer vielleicht nicht günstige Folgen gehabt[1]). Eine gewisse Zurückhaltung der offenen Meinung mag wohl aus diesem Grunde für Kant geboten gewesen sein. Andererseits hat er sich aber auch nirgends über den Deismus abfällig geäussert. Und wenn er sogar ziemlich milde und gelinde über denselben urteilte, so wird man den Grund hierfür wohl in der inneren Uebereinstimmung mit deistischen Ansichten vermuten dürfen.

Bei der Darstellung der Religionsansichten Herberts auf Seite 36 dieser Abhandlung haben wir bereits eine Stelle aus Kants Kritik d. r. V. angeführt, die wie eine Rechtfertigung des Deismus aussah. Kant untersucht dort näher die Begriffe des Theismus und des Deismus.

Beide, so führt er aus, haben es nur mit Theologie aus blosser Vernunft zu tun und stehen ausserhalb der offenbarten Theologie. Die Theologie aus blosser Vernunft „denkt sich ihren Gegenstand entweder bloss durch reine Vernunft, vermittels lauter transscendentaler Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium), und heisst die transscendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz, und müsste die natürliche Theologie heissen. Der, so allein eine transscendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, Theist

[1]) Siehe Kants Konflikt mit der Regierung; Religion, ed. Kehrbach S. VIII. Vorr. d. Herausgebers.

genannt"[1]). Der Unterschied soll besagen, dass der Deismus vom Wesen Gottes nichts wisse, wohl aber der Theismus, der dem Welturheber Verstand und Freiheit zuschreibe. „So könnte man, nach der Strenge, dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder der obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)"[2]).

Kants Gedanken werden noch deutlicher erklärt in den Prolegomenen[3]). Der betreffende Abschnitt derselben ist gegen den Skeptiker Hume gerichtet und gegen dessen „Dialoge über die natürliche Religion".

Wir haben im vorigen (S. 81 f.) dieser Abhandlung gesehen, wie der Deismus schliesslich an seinen eigenen Behauptungen scheiterte, wie Hume dessen eigene Voraussetzungen in Zweifel zog. „Weder Deismus noch Theismus" ist das Resultat der humeschen religionsphilosophischen Spekulation.

Den Glauben an Gott sucht nun Kant gegen Hume zu verteidigen. Die Einwürfe desselben gegen den Deismus erklärt er für schwach, dagegen die „in Ansehung des Theismus für sehr stark und in gewissen Fällen . . . unwiderleglich"[4]), sehr stark und unwiderleglich also diejenigen gegen den Glauben an einen lebendigen Gott.

Kant hat sehr gut erkannt, dass Humes Einwürfe sich gegen den Anthropomorphismus der Gottesvorstellung richten; er hat die Ansicht, dass es schon

---

[1]) Kritik d. r. V. ed. Kehrbach (Reclam) S. 494 f.

[2]) A. a. O. S. 496.

[3]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783. ed. Schulz (Reclam).

[4]) A. a. O. S. 143.

anthropomorphisch ist, wenn der Theismus seinem Gotte Verstand und Freiheit (Wille) beilegt; er erfindet also, um sich selbst trotz der „unwiderleglichen" Einwürfe Humes einen Theisten nennen zu dürfen, den Begriff des „symbolischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht"[1]). Das heisst aber doch nichts anderes, als dass die Begriffe Verstand und Freiheit nur bildlich auf den Gottesbegriff übertragen werden sollen, und etwas anderes meint auch der Vorwurf des ganz gewöhnlichen Anthropomorphismus nicht. Jedenfalls kann das, was Kant hinzufügt, um seinen Gott zu vernünftigen Ursache der Welt zu machen, nicht recht überzeugen; denn sobald man zugibt, dass der Ursache der Welt eine Vernunft oder ein Verstand nur bildlich, symbolisch, beizulegen sei, so muss man auch zugeben, dass dieser Weg nur zum Deismus und nicht zum Theismus führe. Gesteht ferner Kant zu „dass uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei"[2]), so kann man auf ein unerforschliches oder gar undenkbares Wesen auch den Begriff der Kausalität nicht anwenden, diesem Wesen also Wirksamkeit zusprechen. Oder verhält es sich hiermit so, wie wenn man die Dinge an sich zu Ursachen unserer Vorstellungen von den Dingen macht, trotzdem der Kausalitätsbegriff auf die Dinge an sich nicht anwendbar ist?

Mehr deistisch als theistisch wahrlich klingt schliesslich folgende in demselben Zusammenhang der Prolegomenen abgegebene Erklärung:[3]) „Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein, dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von

---

[1]) Prolegomena S. 145.

[2]) A. a. O. S. 147.

[3]) A. a. O. S. 148.

einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme".

Dieser so erkünstelte Gottesbegriff wird sich aber noch eindeutiger bestimmen lassen, wenn wir Kants Lehre vom radikalen Bösen und von der Wiedergeburt etwas genauer, als bisher geschehen, mit der christlichen Erbsünde- und Satisfaktionslehre vergleichen.

Nach der christlichen Lehre ist durch der Ureltern Schuld die Sünde in die Welt gekommen, — hat die Menschheit das Anrecht auf das Himmelreich verloren. Dieses ist ihr wiederverschafft worden durch die Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit, durch das Leiden und den Tod Christi und durch die Mittel, die er ihr an die Hand gegeben hat, um vor Gott gerechtfertigt zu werden.

Kants Lehre vom radikalen Bösen macht allerdings zunächst den Eindruck, als ob sie der kirchlichen Lehre von der Erbsünde entspräche. Das Böse wird eine Schuld genannt, eine unendliche Schuld, für die eine unendlich wertvolle Sühne gefordert werden müsse[1]). Während aber die Kirche das Sündenelend der Menschen eine Folge des Vergehens der Ureltern sein lässt, warnt Kant vor der Ansicht, dasselbe als Erbkrankheit, -schuld oder -sünde im medizinischen, juristischen oder theologischen Sinne zu verstehen. Der Mensch als Individuum nimmt vielmehr durch einen Akt seines freien Willens das Böse in seine Maxime auf vor aller Erfahrung, d. h. vor oder mit seiner Geburt. Ist nun diese Ansicht fassbarer, als die kirchliche Lehre, nach welcher man, Adam als das Haupt der Menschheit betrachtend und in sein Leben eine Verschuldung legend, eine Vererbung dieser Schuld auf die Familie annimmt? Es ist schwer zu verstehen, wie der Mensch verantwortlich sein soll für

[1]) Religion S. 38, 75.

etwas, das ihm nicht einmal erforschlich ist, zumal diese Verantwortlichkeit eine allerpersönlichste, unendliche Schuld sein soll[1]). Immerhin kann man diese Ansicht noch als bedingt betrachten durch Kants philosophisches System, durch die Unterscheidung eines empirischen und intelligiblen Charakters. Nicht weniger schwer zu vereinigen ist Kants Lehre von der Erlösung mit der kirchlichen Erlösungslehre.

So unbegreiflich der Ursprung des von Kant statuirten Bösen ist, so ist gleichwohl eine Umkehr zum Guten zunächst möglich; denn man kann sich doch denken, dass das Böse vom Guten überwogen wird. Eine Umkehr ist aber auch notwendig laut der absoluten Forderung des Sittengesetzes: „Du sollst, also kannst du auch". Und wie das radikale Böse nur als eine intelligible freie Urtat zu begreifen ist, so auch die Umkehrung der Prinzipien, die Wiederherstellung. Selbstbesserung ist Pflicht, Harren auf göttlichen Beistand Trägheit, Unsittlichkeit. Der Mensch ist sein eigener Erlöser. Das radikale Böse verlangt aber als Schuld eine Sühne. Um sich als erlöst betrachten zu können, bedarf es einer Satisfaktion. Diese besteht nach Kant darin, dass der Mensch durch seine Umwandlung viele Leiden und Entsagungen auf sich nimmt. Da diese ihm als gebessertem Menschen eigentlich nicht gebühren, er sie aber doch leidet, so sind sie die stellvertretenden Leiden des neuen Menschen für den alten, wodurch die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit befriedigt wird.

Es ist von vornherein klar, dass eine solche Betrachtungsweise das Bedürfnis oder die Notwendigkeit einer der Unendlichkeit der Sündenschuld entsprechenden Sühne, wie sie nur der Gottmensch leisten konnte, entbehrlich machen muss.

[1]) Religion S. 75.

Um es aber verständlich zu machen, wie der radikal böse Mensch „durch eine Revolution in der Gesinnung", „durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung"[1]) gut werden kann, bildet Kant den Begriff der personifizierten Idee des guten Prinzips. In ihr wird sich der Mensch seiner ursprünglichen Anlage und Bestimmung zum Guten bewusst. In die Maxime aufgenommen, wirkt sie heiligend, wenn auch nur allmählich. Es ist Pflicht eines jeden Menschen, sich zu ihr zu erheben, an ihre Erreichbarkeit zu glauben und ihrer Macht zu vertrauen. Dass Kant diese personifizierte Idee des guten Prinzips, die er bald das Ideal der moralischen Vollkommenheit, bald den allein Gott wohlgefälligen Menschen, das Urbild der sittlichen Gesinnung, Gottes eingeborenen Sohn nennt[2]), nicht im Sinne der kirchlichen Christologie aufgefasst haben will, hat er deutlich genug ausgesprochen: „Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne dass wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen, dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe"[3]). Die Ausdrucksweise „vom Himmel herabgekommen" will Kant offenbar nur so verstanden haben, wie man auch, der wahren Wirklichkeit nicht entsprechend, vom Sonnenaufgang und -untergang spricht. Und

[1]) Religion S. 49.
[2]) A. a. O. S. 61.
[3]) A. a. O. S. 61.

wenn er auch einmal erklärt, dass die Idee dieses Menschen von Gottes Wesen ausgehe, sein eingeborener Sohn sei, so zerstört er wiederum die Annahme eines persönlichen göttlichen Wesens dadurch, dass er wiederholt einschärft, diese Idee sei in die moralische Vollkommenheit zu setzen, zu welcher der Mensch als Individuum emporstreben soll; „denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft"[1]). Deistischer Anschauung gemäss ist es somit, dass Kant auch innerhalb seiner eigentlichen Religionslehre die selbstständige Realität des Sittlichen nachdrücklichst betont, das moralische Gesetz mit seinem absoluten Wert nicht auf die Idee Gottes gründet, sondern auf die menschliche Subjektivität. Wenig ändert hieran der Umstand, dass die Subjektivität des Sittlichen ideal gefasst wird, wodurch ihr eine Art Objektivität verschafft werden soll.

Da Kant eine göttliche Erlösung nicht für nötig hält, so weiss er auch allem, was mit dem historischen Christus zusammenhängt, höchstens nur eine symbolische Bedeutung abzugewinnen, meist lässt er es auf sich beruhen oder zieht es in Zweifel. So wendet er sich gegen die Annahme der Göttlichkeit und Heiligkeit in Christo. Er will zwar nicht „schlechthin verneinen, dass Jesus nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könnte, hat aber auch nicht Ursache, an ihm etwas anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen[2]). „Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenn gleich jenes Gott wohgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde, dass er

[1]) Religion S. 63 u. 64 u. öfters.
[2]) A. a. O. S. 64 u. 65.

mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung, wie wir behaftet, aber doch sofern als übermenschlich gedacht würde, dass nicht etwa errungene, sondern angeborene unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein liesse, so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich gross werden, dass jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte"[1]).

Die Geschichte des Wirkens und Leidens Jesu hält Kant für „eine lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart"[2]) eines Kampfes des guten und bösen Prinzips um die Herrschaft über den Menschen. Entkleide man sie ihrer „mystischen Hülle", so liegt ihr wahrer Sinn darin, dass „eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit" (scil. das Böse als intelligible Tat) dem Heil der Menschen in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze entgegenwirke, „eine Verderbtheit, die in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit"[3]). An die Leiden Jesu könnte man insoweit glauben, als sie die natürlichen Folgen seines Unternehmens waren, „das Ansehen der Priester zu stürzen und eine öffentliche Revolution in der Religion (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreuten Jünger am Ostern zu versammeln, abgezweckt sein mochten) zu bewirken, an welcher freilich auch jetzt noch bedauert werden kann, dass sie nicht gelungen ist"[4]). Weiter will Kant ausserordentliche Kräfte und die Wunder-

[1]) Religion S. 64 u. 65.
[2]) A. a. O. S. 87.
[3]) A. a. O. S. 88.
[4]) A. a. O. S. 86 Anm.

tätigkeit Christi nicht zulassen, „da es einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens verrät, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden"[1]). „Doch ist es der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, dass die Introduktion der Religion im Geist und in der Wahrheit mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde"[1]).

Alles in allem, einer derartigen Behandlung der kirchlichen Christuslehre begegnet man nur bei wenigen der radikalen Deisten. Es lässt sich denken, welche Bedeutung Kant nach einer solchen Abstreifung alles Göttlichen von der Person Christi den besonderen Heilsvorschriften beimisst, die nach kirchlicher Lehre der göttliche Offenbarer ausser seiner eigenen Erlösungstat den Gläubigen als zur Seligkeit notwendig hinterlassen hat. Ein hohes Verdienst gebühre freilich nach Kants Ansicht dem historischen Christus insofern, als er durch Lehre und Beispiel erhabener sittlicher Gesinnung vorbildlich geworden sei. Bestehe aber die Erlösung darin, dass der Mensch anstatt des angeborenen Bösen das moralische Gesetz in seine Maxime aufnehme, indem er in sich das Gebot vernimmt: „Du sollst, also kannst du auch", so kann er sie eben auch nur selbst bewirken. Christi Gehorsam kann dabei wenig nützen, sein Leiden vom Strafbewusstsein nicht befreien; „denn die Sündenschuld ist keine transmissible Verbindlichkeit"[2]). Mit Recht sagt J. A. Dorner[3]) . . . hierzu: „Freilich stimmt zu dieser Autarkie des Menschen übel seine (Kants) Lehre vom

[1]) Religion S. 89.
[2]) A. a. O. S. 75.
[3]) J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1839; S. 275.

radikalen Bösen. Dieses Böse setzt er ja schon als eine ursprüngliche Macht, als eine Böse-sein, als eine Verdorbenheit im obersten Grunde aller Maximen. Die sittliche Idee dagegen ist nur ein Sollen, kein Sein. Woher nun soll aus dem Menschen selbst, in welchem das gute Sein nicht ist, der Kampf ausgehen gegen das Böse, das ist?“ Derselbe Kritiker fasst sein Urteil über die kantische Religionslehre in den kurzen Satz zusammen, dass in derselben „Gott ein Fremder sei“[1]) . .

Diesem Urteil wird nach dem in dieser Abhandlung Dargelegten die Zustimmung kaum versagt werden können, damit aber Kant den Vertretern des Deismus beizuzählen sein.

[1]) J. A. Dorner, a. a. O. S. 273.

Lebenslauf

Am 1. März 1881 wurde ich, Bronislaus Wietrzychowski, katholischer Konfession, in Jamielnik Kreis Löbau Westpr. als Sohn des Landwirts August Wietrzychowski und seiner Ehefrau Agnes geb. Sepetowska, geboren. Nach Entlassung aus der Volksschule meines Geburtsortes besuchte ich seit Ostern 1896 das Königl. Progymnasium zu Löbau Westpr. und legte Ostern 1904 am Königl. Gymnasium in Konitz Westpr. meine Reifeprüfung ab.

Als Studierender hauptsächlich der Naturwissenschaften, der Mathematik, Nationalökonomie und Philosophie wurde ich immatrikuliert an den Universitäten Berlin (6 Sem.), Königsberg i. Pr. (2 Sem.) und Breslau (4 Sem.)

Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren und Dozenten:

Dessoir, Drude †, Dziobek, Frobenius, Hessenberg, Lasson, R. Lehmann, Rubens, A. H. Schmidt †, Stavenhagen, Warburg in Berlin;

Battermann, Fr. Meyer, Saalschütz, G. Schmidt, Walter in Königsberg i. Pr.

Baumgartner, Hönigswald, Kabitz, Kühnemann, Riesenfeld †, von Wenckstern † in Breslau.

Ihnen allen bin ich zu grossem Danke verpflichtet, besonders aber Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Baumgartner, der mich durch seinen wohlwollenden Rat bei der Anfertigung vorliegender Arbeit in stets liebenswürdiger Weise unterstützt hat.



